دراسات فلسفية

دكتور حسن حنفي

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة



دكتور حسن حنفي

أستاذ الفلسفة - كلية الآداب

جامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

الاهداء ٠٠٠٠

الى كل من يفكر فى جدل الأنا والآخر ٠

حسن حنفى

مقدمة الطبعة الأولى

يحتوى هذه المجلد على ست عشرة دراسة ، ثمانية منها فى الفلسفة الاسلامية خاصة فى الفكر الاسلامى المعاصر فى مواضيع التراث والاصلاح وثمانية أخرى فى الفلسفة الغربية الحديثة عند كانط وفيكو والمعاصرة عند فيورباخ وأورتيجا · كتب معظمها ابان التحول الذى حدث فى توجهات الأمة فى الثمانينيات فى ندوات ثقافية أو فى دوريات علمية · وهو استئناف لما قمنا به من قبل فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول ، فى فكرنا المعاصر ، والجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر اللذين كتبا فى السبعينيات اثر هزيمة يونيو ١٩٦٧ ·

وفى كلتا الفترتين الاشكال واحد « جدل الأنا والآخر » وهما الجبهتان الأوليان فى الموقف الحضارى لجيلنا : الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربى · أما الجهة الثالثة الموقف من الواقع فتصدر مقالاتها فى جزءين مستقلين بعنوان « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ » الأول فى « الثقافة الوطنية والثانى فى « اليسار الدينى » ·

حسن حنفى

القاهرة : المحرم ١٤٠٨ ، أغسطس ١٩٨٧

القسم الأول

فى فكرنا المعاصر

موقفنـا الحضـارى

أولا : مقـــدمة :

ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان ، بلا مجتمع وبلا حضارة . انما هى نظام فكرى ينشأ فى عصر ، ويقوم به جيل ، ويخدم مجتمعا ، ويعبر عن حضارة . هذا ما حاول أصحاب المنهج الاجتماعى فى دراسة الافكار اثباته ، مع أنه قضية بديهية ليست فى حاجة الى اثبات . وهذا ما وضعت لأجله علوم انسانية بأكملها مثل علم اجتمـــاع المعرفة أو الانثروبولوجيا الحضارية ، وما حاولته عدة نماذج من التاريخ ، تاريخ الفلسفة ، وتاريخ الأفكار ، وتاريخ المذاهب ... الخ .

قد تكون أزمة الفلسفة فى جامعاتنا ومعاهدنا اليوم هى عدم الوعى بهذه البديهية وعيا علميا كافيا ، وان كانت ترددها ، فيما يبدو ، أول كل محاضرة ، وفى نهاية كل درس دون تنفيذها وتطبيقها وايجاد البراهين والاستدلال منها على نتائج معينة لجيلنا . وغالبا ما تكون الفلسفة تبنيا لمذهب اجتماعى تقليدا لما هو موجود فى بعض المراجع الأجنبية التى ينقل عنها أو عن اقتناع مذهبى يظهر فى السياسة أكثر مما يظهر فى العلم أو ردا على سؤال محرج لطالب ملتزم متحمس لقضايا المجتمع بناء على مذهب سياسى أو بدونه ، تهربا من الاجابة . فما أسهل اللجوء الى ظروف العصر أو ادعاء التقدمية الاجتماعية . وما أسهل ترديد الشعارات والتشدق بالمناهج الاجتماعية .

هذا الوضع هو الذى دعانا فى حقيقة الأمر الى التفكير فى عـــلاقة الفلسفة بالموقف الحضارى لجيل محدد هو جيلنا . فنحن لا نتحـدث عن أزمة كل العصور ، فهذه لا وجود لها أو عن الفلسفة العامة فهذه أيضـــا لا وجود لها . هناك أبنية ذهنية ونفسية واجتماعية تظهر فى كل عصر

(*) القى هذا البحث فى المؤتمر الفلسفى العربى الاول ، الجامعة الاردنية ، عمان ديسمبر١٩٨٢ . وقد نشرت أعمال هذا المؤتمر فى مركز دراسات الوحدة العربية ، ببيروت ١٩٨٦ . كما نشر أيضا فى المستقبل العربى التى تصدر أيضا عن نفس المركز ، يونيو ١٩٨٥ .

ولا يمكن تعميمها الا بقدر عموم النفس الانسانية واطلاق العقل البشرى · وهو فى الحقيقة عموم لا يأتى الا بعد خصوص ، وعالم أذهان لا وجود له فى الاعيان ·

مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفى حياتنا العامة فى أزمة · وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن ، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر من ألف عام فاننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا اخرجنا فلسفة · وفى الحياة العامة بدأنا حركة الترجمة منذ أكثر من قرن ونصف منذ رجوع الطهطاوى ، وتأسيس ديوان الحكمة الثاني اعنى مدرسة الألسن ونحن حتى الآن مازلنا نترجم ، ونشكو من قلة الترجمات ، وان مشروعنا القومى المتمثل حتى الآن فى خطط دور النشر وبرامج وزارات الثقافة يتلخص فى معظمه فى مزيد من الترجمات· وحتى الآن لم تفعل هذه الترجمات فعلها ، ولم تنتج منها ابداعات ، وكأن الترجمة غاية لا وسيلة · وكأن التحصيل هدف فى ذاته · اننا ننتج على أحسن تقدير مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين اعتمادا على نصوص أصلية أو على دراسات ثانوية فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعا لأقوال وعرضا لمذاهب وشروحا علىنصوص كما نفعلمع المتون القديمة ، وكأننا استبدلنا متنا بمتن، والمحدثين بالقدماء ، فاذا ما تحمس الكاتب والتزم فانه يدافع عن المذهب المعروض ويهاجم خصومه فى معركة ليس طرفا فيها كاشفا بذلك عن موقفنا الحضارى الحالى الذى يتلخص فى الخطابة والجدل وليس فى القياس والبرهان ، فى منطق الظن وليس فى منطق اليقين · لقد تحول المفكرون لدينا الى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غريبة فى معظمها عن بيئتنا نظرا لريادة الغرب وغزوه الثقافى وانتشاره خارج حدوده على عكس الشرق الذى لم نجد له بيننا ممثلين لفلسفاته فى الهند أو الصين كما كان الحال عنـــد مفكرينا الأوائل مثل البيرونى وغيره · وهذا واضح من وضع الفلسفة الشرقية فى جامعاتنا وكيف أنها لا تعطى الا فى أضيق الحدود ، واعتمادا على مؤلف شهير كتب استكمالا لتاريخ الفلسفة فى الغرب (١) ·

---

(١) هناك ساعتان فقط لقسم امتياز للسنة الثالثة بقسم الفلسفة عن الفلسفة الشرقية بالاعتماد على كتاب ماسون أورسل « الفلسفة الشرقية » الذى وضعه تكملة لكتاب « تاريخ الفلسفة » لاميل بربييه ثم أصبحت مادة للسنة الأولى · وهى مادة أيضا فى قسم الفلسفة بجامعة صنعاء ·

وقد يبدو ما فى هذا البحث مكررا لما هو موجود سلفا سواء في كتب أو بحوث ولكن الاصرار على ضرورة المشروع الحضارى القومي هو رسالة لابد من تبليغها فى كل لقاء مع مفكرين يهمهم الأمر(٢) ٠

ثانيا : **الموقف الحضارى وأبعاده الثلاثة :**

موقفنا الحضـــــارى اليوم ذو أبعـــاد ثلاثة تعبر عن ضرورته ، ولا حيلة لأحد فيه ٠ ولا يمكن تغييرها ولا يمكن تغافلها والا كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن ٠ الأول هو موقفنا من التراث القديم وذلك لأننا مجتمع تراثى مازال وعيه القومى مفتوحا على القدماء ، ومازال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها اذا ما نقصه الوعى النظرى أو تحليل الظواهر٠ ومازالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث ، لم تقم بيننا وبينه قطيعة ، ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث فى مرحلة جديدة ٠ والثانى موقفنا من التراث الغربى الذى بدأ يكون أحـد الروافد الأساسية لوعينا القومى ، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية ٠ وقد كان الآخر باستمرار حاضرا فى موقفنا الحضارى منذ قدماء اليونان حتى محدثى الغرب ٠ لم تحدث بيننا وبينه قطيعة الا فى الحركة السلفية ، ولم تقم حركة نقد له الا فى أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان ٠

والثالث موقفنا من الواقع الذى نعيش فيه والذى نحتويه فى شعورنا عن وعى أو عن لا وعى ٠ وقد يكون هو الباعث على المعرفة ، والموجه للاختيار٠ وقد يكون أحيانا هو المصدر الوحيد للمعرفة بالادراك الحسى المباشر أو التنظير

---

(٢) من بحوثنا العديدة « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ، القاهرة ١٩٨٠ بيروت ، ١٩٨١ ، « موقفنا من التراث الغربى » ، قضايا معاصرة (٢) ، فى الفكر الغربى المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، بيروت ، ١٩٨١ ، « التراث وأزمة التغير الاجتماعى » ، القاهرة ، ١٩٨١ ، « التراث وأزمة العمل السياسى » ، الرباط ، ١٩٨٢ ، « التراث والنهضة الحضارية » ، الكويت ، ١٩٨٠ ، « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » ، الكويت ، ١٩٨٣ ، « متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ » ، الكويت ١٩٨٤ ، من التقاليد الى التحرر ، الرباط ، ١٩٧٩ ، « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى » فى دراسات اسلامية ، القاهرة ، ١٩٨١ ، وأخيرا « من العقيدة الى الثورة ، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين » ، القاهرة ، بيروت ١٩٨٨ ٠

العقلى المباشر . وذلك أن الموقفين الأولين موقفان حضاريان بالمعنى الحرفى للكلمة أى أنهما يتعاملان مع ثقافات مدونة فى الغالب ، ويغلب عليهما منهج النقل بصرف النظر عن مصدره ، النقل من القدماء أو النقل عن المحدثين . فى حين أن الموقف الثالث وحده هو الذى يتعامل مع مادة المعرفة « الخام » دون ادراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو من المحدثين . وعادة ما يكون هذا الموقف الحضارى المثلث الابعاد غير متوازن ، ويكون حضور أبعاده فيه غير متكافىء . فقد يتركز أساسا على الموقف من التراث القديم ومن هنا تنشأ ثقافتنا الدينية وحركاتنا السلفية وتعليمنا التقليدى ونظمنا المحافظة اقتناعا وايمانا أو نفاقا وتعمية عما يدور فى الواقع بالفعل ، وقد يرتكز على الموقف من التراث الغربى ، ومنه تنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الاصلاحية والتحديثية وتعليمنا العصرى ونظمنا الحديثة اقتناعا وايمانا أو دفاعا عن مصالح الحكام . وقد يرتكز الموقف الحضارى على البعد الثالث أى الواقع ذاته ومنه تنشأ ثقافتنا الشعبية وحـــركات التغير الاجتماعى ، ومنه خرجت ثوراتنا الاخيرة . هذا الاتزان المفقود فى الموقف الحضارى هو الذى يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش فى « فصام نكد » فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية ، ويقضى على الوحدة الوطنية فى الممارسة وعلى الشخصية القومية فى النظر . وقد تتداخل هذه الابعاد الثلاثة فيما بينها دون هذا الفصل الافتراضى المجرد . فقد يكون للوعى الفردى موقف ايجابى من التراث القديم يسبب موقفا آخر سلبيا من التراث الغربى ، وقد يكون هناك موقف ايجابى من التراث الغربى يسبب موقفا آخر سلبيا من التراث القديم . وعادة ما يكون هذان الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع لأن المدخل الحضارى يكون بديلا عن الواقع المعاش ، وكأن المعركة فى الكتب وليست بين الناس . أما الذى يأخذ موقفا ايجابيا واعيا من الواقع فانه يكون فى العادة ايجابيا فى موقفيه الحضاريين الأولين منتقيا ما يفيده منهما ، فالأولوية للمصلحة على الكتاب ، وللنـــاس على الثقافة ، وللحياة على الحضارة .

ثالثا : أزمة الموقف الحضارى :

تتجلى ازمة الموقف الحضارى فى موقفنا من كل بعد فيه ، سواء كان التراث القديم او التراث الغربى او الواقع المعاش للناس .

١ ـ فقد نظرنا الى التراث القديم نظرة المستشرقين وكأننا متفرجون عليه ولسنا أصحابه ، نعيب عليه قصوره وكأننا لسنا مسؤولين عنه • نكرر ما قيل ونجمع بين أجزائه ، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو اعادة اختيار • فى حين أن التراث القديم ليس منفصلا عنا ، بل هو جزء منا ، ونحن جزء منه ، كوننا وأعطانا تصوراتنا للعالم ، وأمدنا بموجهات للسلوك • نحن مسؤولون عنه بقرائتنا له مثل مسؤولية القدماء الذين ابدعوه • تركناه بلا موقف منا ازاءه فى القراءة والتفسير والفهم والتأويل • نكرر الاختيارات القديمة ، والمذاهب السالفة ولا نعرف كيف نشأت وأى اغراض خدمت • وبالرغم من تغير الظروف القديمة ونشأة ظروف جديدة تتطلب اختيارات بديلة فاننا نكرر الاختيارات النمطية القديمة التى تعارض فى أهدافها ومنطلقاتها الظروف الجديدة التى نعيشها اليوم وكأن التراث جسم ميت ، وجثة هامدة ، ننقلها بلا واقع أو تاريخ أو حياة أو عصور أو أصحاب أو أهل ، ومن ثم يخرج الطلاب من جامعاتنا وهم منفصلون عنه نفسيا يتصورنه « كتبا صفراء » ، وقيل وقال ، لا أمل فيه ، لا يثير قضية ، ولا يقدم حلا • فيتوجهون الى الثقافات المعاصرة حيث يجدون فيها أنفسهم فيزداد شعورهم بالقطيعة مع التراث القديم كلما ازداد « التغريب » ، مما يجعل بضهم يقوم برد فعل علي ذلك فيتمسك بالقديم كله ، ويرفض المعاصرة كلها ، فتنقسم الأمة الى فريقين : فريق يرى صلته بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة ، وفريق آخر يرى ان صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال • الأول يرى في التراث كل شيء والثاني لا يرى فى التراث أي شيء •

ثم نقلنا كله ، الصالح منه والضار • عممنا الاشعرية ، ودرسنا الفلسفة الاشراقية ، واجتررنا فقه العبادات ، وشرحنا المحبة والفناء ، ودعونا الى التخلى عن العالم فى مجتمع مهزوم مطحون ، مسلوب الارادة ، غيبى أسطورى ، منهوب الثروات ، أزمته الفقر ، ومأساته الاحتلال • درسنا أن النقل أساس العقل ، وأن العقل قاصر فى حاجة الى وحى ، وأن هذا الوحى هو النبى(٣) ، وأن أقصر ماللانسان من فعله هو الكسب ، وهو فى نهاية الأمر تعليق لحرية الانسان وارادته بارادة الآخر وجعلها مشروطة بها ، وأن مستقبل

---

(٣) هذه عبارة محمد عبده فى « رسالة التوحيد » أقصى ما وصلت اليه الحركة الاصلاحية من اعادة نظر فى علم العقائد •

الانسان خارج العالم ، وان الشهادتين تكفيان ، وان السياسة كلها مركزة حول شروط الامام وصفاته الحميدة · ولما كان ذلك هو الموروث السائد ، بعد أن حيكت مؤامرات الصمت على كل تراث آخر مناهض ، وهو ما يساعد السلطة القائمة فى سندها الشرعى أو فى اقتضائها طاعة الناس لها ، فقد درسناه واعتبرناه هو الصواب دون ما سواه ، وأصبح ذلك عاملا مكونا رئيسيا فى ثقافة الطلاب ، فأستمرت المحافظة ، واستمر تراث السلطة ، وقدمنا بأيدينا الى السلطات رعية مطيعة له ، مؤمنة به وبالله ، وقضينا بأيدينا على كل احتمال للتغيير والمعارضة والثورة ·

لقد درسنا العقول العشرة وخصصنا العقل الفعال ، وتحـــدثنا عن الافلاك العشرة ، وبينا ان الكواكب والافلاك أرواحا ونفوسا وعقولا على أساس حركتها يتم كل شيء فى الأرض فوجد وعينا القومى علل ظواهره فى السماء وليس على الأرض · أما المعرفة فبمدد من السماء وليس باحصاء كمى لواقع الناس · وشرحنا نظريات المحبة والفناء والحلول وعرضنا قيم الزهد والورع والصبر والرضا والتوكل والشكر ، وبينا أحوال الخوف واليأس والسكر والغيبة · وتساءلنا فى الفقه : ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد ؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها انسان ؟ ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق ان هو جامعها فى هذا الثوب وان لم يجامعها فى هذا الثوب ؟ ما هى أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هى أحكام حلق عانه الميت ؟ وكأن مظاهر المجتمع المتخلف وموضوعاته هى التى فرضت اختيار ثقافته · أما فقه الثورة ، وفقه العدالة الاجتماعية ، وفقه التحرر من الظلم وهو ما يعانى الناس منه فليس أساسا للاختيار أو موضوعا للتساؤل ·

ولم ندرس علم أصول الفقه بأكمله وهو ما يعبر عن ابداع المسلمين واحساسهم بالعالم ووضع مناهج الاستدلال بعيدا عن الاشراق ، واحكام منطق اللغة بعيدا عن الخطابة والجدل ، ووضع شروط للتواتر والاحاد بعيدا عن الروايات الموضوعة التى تلهب الخيال وتتحول الى جزء من الأساطير الشعبية ، ووضع احكام للفعل ووصف مناهج للسلوك بعيـــدا عن الكبت والحرمان والازدواجية والنفاق · لم تدرس ابداع المسلمين فى وضع مناهج

للرواية لضبط النقل أو وضع أصول المنطق الحسى الذى يقوم على المشاهدة ومجرى العادات أو المنطق الارسطى ووضع منطق بديل يقوم على قيـاس الغائب على الشاهد ، وقياس الأولى ، وان مالا دليل عليه يجب نفيه ٠ لم نعتن بكيفية نشأة العلوم الرياضية والطبيعية والانسانية (اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ) التى ابدع فيها القدماء ، ولم ندرسها الا فى اطار « تاريخ العلوم عند العرب » كجزء من تاريخ العلم كما يفعل الغرب ، ولم نحاول نحن معرفة الصلة بين التوحيد والعقل ، بين التوحيد والطبيعة ، وكيف استطاع القدماء بعقلية التوحيد اكتشاف الرياضيات وقوانين الطبيعة ٠ فوضع ابن رشد مع باقى الفلاسفة ، وابن خـلدون مع باقى المؤرخين دون ادراك للنوعية والاختيار ٠

٢ ـ لقد فعلنا نفس الشىء فى التراث الغربى ، فاذا درسنا الفلسـفة الغربية فاننا ننتزعها من بيئتها وكأن ديكارت وكانط وهيجل وماركس ونيتشه وهوسول وبرجسون وسارتر وميرلوبونتى وهيدجر نجوم لامعة نتأملها ونعجب بها بل ونحكم عليها ، على صدقها أو بطلانها بحجج الذوق السليم أو العقل الصريح وربما أيضا بالاخلاق الكريمة والقيم الفاضلة والنظم السياسـية وأحيانا الاجتماعية القائمة ، والاعراف والتقاليد وكل الموروث القديم ٠ ولما تشتت المذاهب وتباينت الاراء وقعت الحيرة فى الاختيار ٠ هذا مثالى ، وذاك واقعى ، هذا عقلى وذاك حسى ٠ فالمحافظون يختارون المثالية والتقدميون يختارون الواقعية ، وينشأ الخلاف بيننا ٠ والصراع على المذاهب فى ظاهره غربى وفى حقيقته يكشف عن موقف حضارى خاص بنا وهو ان المثالية وريث طبيعى للمحافظة والتقليد الدينى ، والواقعية هى التطـور الطبيعى للذين المثالى والاكثر قدرة على الدفاع عن حياة الناس ومصالح الشعوب ٠

وفى حقيقة الأمر فان المذاهب الغربية وليدة بيئتها بل ان فكرة المذهب انما نشأت بعد ان تمت تعرية الواقع الأوروبى تماما من أغطيته النظرية القديمة الموروثة من العصر الوسيط المسيحى الكنسى ٠ وجاء عصر النهضة فأزاح كل الغطاءات النظرية الممكنة رافضا الموروث باعتباره مصدرا للعلم الذى تحول الى العقل والطبيعة ٠ العقل والوحى شىء واحد ، والطبيعة والدين

شئ واحد (وحى العقل ، دين الطبيعة) (٤) . نشطت المذاهب فى القرن السابع عشر فى محاولة لايجاد نسق كلى شامل يقوم بدور الموروث القديم فى تفسير العالم وايجاد علاقة بين الله والطبيعة والانسان . فنشأت العقلانية، ومنها المثالية النقدية تعطى الأولوية للعقل وحقه فى فهم الطبيعة . كما نشأت الحسية ومنها الوضعية لتعطى الأولوية للحس وحقه فى رؤية الطبيعة . وظل المذهبان يتصارعان مرة ، ويتركبان فى مذهب ثالث مرة أخرى ، اما على نحو آلى خارجى ثابت (كانط) أو على نحو حيوى داخلى متحرك (هيجل) . ثم أتت المذاهب الانسانية الحيوية والارادية والوجودية لتعطى الأولوية للانسان على العقل والطبيعة ، ولتحول العلوم الرياضية والطبيعية على السواء الى علوم انسانية ، ففى سقراط الجديد يجتمع أفلاطون وأرسطو . وقد حكم تطور المذاهب قانون الفعل ورد الفعل أو جدل الموضوع ونقيضه ومركبه ، ثم طبع هذا الجدل الوعى الأوروبى فى بنيته بقسمة ثلاثية الظاهرة: صورية أو مادية أو حيوية ، وعادة مايتم الخلط بين هذه المستويات تمييز بينهما .

للوعى الأوروبى اذن تطور وبناء . له بداية وتطور ونهاية ، له ظروف تاريخية واجتماعية خاصة ممثلة فى الرومانية القديمة ، ومعطى دينى خاص هو المسيحية ، ونظام دينى خاص هو الكنيسة ، وبناء ذهنى خاص يقوم على التقسيم واحادية الطرف والتعارض بين عوامل الظاهرة الواحدة . وان الحديث عن عقليات بدائية ، افريقية أو آسيوية هو فى حقيقة الأمر اسقاط من العقلية الأوروبية على غيرها . فأين نحن من هذا كله ؟ ديكارت محاولة لاثبات عقائد الدين بحجج العقل والبرهنة على صدق الايمان ، وهو تقليد شائع فى حضارتنا القديمة كلها عند المتكلمين والفلاسفة . والفلسفة النقدية كأول محاولة للتعرف على امكانية المعرفة فى مقابل الدجماطيقية والشكية هو ما كان يفعله الفقهاء ، من نقد نظريات الحكماء ولا أدرية الشكاك والمذاهب الحسية التى كانت تدافع عن المعارف الحسية ، والمشاهدة والتجربة . دعامة العلم الجديد هو ما كان يفعله المتكلمون والأصوليون من اعتبار شهادة الحس ومجرى العادات مصدرا للعلم . والفلسفات الانسانية

---

(٤) انظر عرضنا لعقل الوحى ولدين الطبيعة فى كتابنا لسنج : تربية الجنس البشرى ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، بيروت ١٩٨١ .

والحيوية هى أشبه بمحاولات الصوفية عندنا من تركيز على التجارب البشرية والوجود الانسانى والانفعالات النفسية مثل المقامات والاحوال · وما الفرق بين كيركجارد الصوفى والوجودي ؟ لا يعني ذلك أننا أسبق من غيرنا فى شىء أو أن لدينا مالدى غيرنا · فنثق بالنفس ، ونفخر بالأجداد بل يعنى أن المذاهب الفلسفية لا تزرع خارج بيئاتها الاولى · فاذا ما تشابهت المذاهب واختلفت البيئات فذلك لأن الابنية الذهنية والنفسية والمواقف الحضارية والمراحل التاريخية قد تكون أيضا واحدة · وما دام المذهب الفلسفى قد اجتث من جذوره فلا يمكن فهمه أو الحكم عليه أو التعرف على نشـأته · ومن ثم لا يتعلم الطالب أو يفهم شيئا باستثناء مجموعة من المعلومات المتراصة المتراكمة يحفظها للامتحان وينساها بعده ، لا تؤثر فيه ولا يؤثر هو فيها ، فقد تم الفصل بين المذهب والموقف ، بين العلم والنشأة ، بين الفكرة والتكوين، ومن ثم لم ينشأ عندنا فكر تكوينى يدل على موقف بل أصبحت ثقافتنا أكواما متراصة من المعلومات سرعان ما تتساقط جميعا فى أول مواجهة لموقف ثقافى أو موضوع علمى ·

٣ ـ وقد تعثرت الفلسفة لدينا لأن البعد الثالث فى موقفنا الحضارى ، وهو الموقف من الواقع أزيح جانبا واسقط من الحساب · فتحولت الفلسفة لدينا الى نقل ، نقل عن القدماء أو نقل عن المحدثين ، وغاب التنظير المباشر للواقع · أصبحت الثقافة فى جانب ، والواقع فى جانب آخر ، ثقافة غريبة ، وواقع غير مفهوم ، مجرد وعى صورى بلا مادة · وقد يكون السبب فى هذا الموقف هو وجود الغطاء النظرى التقليدى للواقع ، وهو الغطاء الذى يفسر كل شىء ، وبالتالى لم تنشأ الحاجة الى التساؤل عنه أو البحث عن نظرية له· هناك نوع من الوئام بين الانا والنحن ، وبين النحن والعالم بلا قطيعة أو شرخ باستثناء الفقر كأزمة وضنك · وهما مفهومان فى اطار التصور النظرى القديم ، ومقبولان فى اطار الايمان الشائع والعقائد الموروثة ، أو فى اطار عدم الالتزام بقضايا الواقع نظرا للتعايش أو القهر السياسى أو لعدم الوعى به والارتباط بقضايا العصر · فالفكر ليس بضاعة ، والمفكر ليس موظفا · الفكر رسالة ، والمفكر صاحب قضية (٥) · وكادت صورة الاستاذ الذى يعيش

(٥) انظر دراساتنا « رسالة الفكر » ، « دور المفكر فى البلاد النامية (أشكال التعبير) » فى قضايا معاصرة (١) ، القاهرة ١٩٧٦ ، بيروت ١٩٨١ ، وأيضا « العلم قضية » ، الجامعة ، الرباط ١٩٨٣ ·

من الفكر أن تصير صورة نمطية من خلال الاعارات أو الوظائف أو الكتب المقررة ، وكادت تختفى صورة الأستاذ المفكر الذى يعيش للفكر ، صاحب القضية ، والقادر على اتخاذ الموقف · أن عدم التعود على المنهج الاجتماعى فى دراسة الافكار أو نشأتها وتكوينها من الوضع الاجتماعى قد يجعـــل الباحثين يستسهلون عرض الافكار ، أو التحدث عن الظروف والبيئات فى الفصول الأولى ، وعن الافكار والنظريات فى الفصول التالية دون أن يكون هناك رابط بين هذه وتلك · وربما يكون السبب نقصا فى التكوين الذهنى بالرغم من وجود كم من المعلومات ونقص فى الممارسة · فالذهن لم يمارس العلم ، ولم يتعود على المنهج ، ولم يعرف كيف نشأ ، فاقتطف الثمرة دون الجذور ، وحصل على النتيجة دون المقدمة · وقد يكون غياب معاهد البحث العلمى والعمل الجماعى فى اطار مشروع قومى لدراسة الثقافة والفـــكر والعلم والفلسفة أحد العوامل فى اسقاط الواقع من الحساب بعد أن اقتصرت مهام الاساتذة على تخريج مدرسين أو موظفين أو رجال اعلام · كما تحولت الرسائل العلمية الجامعية الى دراسات للماضى ، لشخصية أو مذهب أو عصر يقل فيها عنصر الابداع أى بناء المشكلة الفلسفية ابتداء من الواقع ، فلم يعد الطالب يبدع نصا فلسفيا بل صار مجرد شارح للنصوص · هذا بالاضافة الى الجو العام لاجهاض العقول ، والخطط العامة المعـدة لذلك سواء من الداخل أو من الخارج · فليس فى صالح الانظمة القائمة أو المصالح الكبرى أن يبدع العقل الذى هو بطبيعته تمسك بالحريات ودفاع عن المصالح العامة · وقد يتحول الاجهاض الى اعدام اذا ما حاول أحد الاساتذة أو الطلاب الخروج على المألوف والتمسك بحقه الطبيعى فى البحث الحر · فاذا لم يقبل شيئا على أنه حق ان لم يكن مؤيدا بالدليل اتهم بالالحاد أو الشيوعية ويصبح شريدا متهما مطاردا لا وطن له ، فلا يبقى له الا الهجرة الى الخارج ليتحول الى مهنى صرف يضع همه فى العلم والابداع العلمى ، أو ليواصل المعارضة فى الخارج والدفاع عن حقوق الاوطان والشعوب ، أو الهجرة الى الداخل هما وكمدا حتى يصاب بالجنون ، أو يعمل عن وعى تاريخى طويل، من خلال الحركات السرية التى سرعان ما يتم انكشافها فيصبح دخيـــل سجون · ان عدم الالتزام بالواقع له أسباب كثيرة منها ما يكمن فى التراث ـ أولوية النص ـ ومنها ما يكمن فى النقل عن الغرب ـ اجتثاث المعرفة عن بيئتها ـ ومنها ما يكمن فى ظرف العصر ، وضرورة العيش فى ظروف القهر ·

ان حل أزمة الموقف الحضارى انما يكون باعادة النظر فى هذه الابعاد الثلاثة واحكامها ، واعادة الاتزان الى الوعى الحضارى القومى ، وفرض الواقع نفسه أى البعد الثالث على البعدين الحضاريين الاولين • فالواقع يفرض ، وبعد مائتى عام من نهضة حديثة سرعان ما كبت ، ان يكون موقفنا من التراث القديم لا موقف المهاجم أو المدافع ، بل موقف الناقد والمطور : النقد عن طريق وصف نشأة التراث فى الظروف القديمة ، والتطور طبقا لحاجات العصر والظروف الجديدة • والموقف من التراث الغربى ليس أيضا موقف المدافع أو المهاجم بل موقف الناقد والراد لهذا التراث الى حدوده الطبيعية : النقد بوصف نشأته المحلية والقضاء على أسطورة عالميته ، والرد لتحجيم هذا التراث لافساح المجال للابداع الذاتى للشعوب • والموقف من الواقع ليس بالعزلة عنه أو بالتمرد عليه فالعزلة الى الداخل تتبدى فى النفس احباطا وفى الخلية السرية نشاطا ، والعزلة الى الخارج هجرة مهنية أو معارضة سياسية فى العواصم الأوربية أو تمردا عن طريق الانقلابات العسكرية أو غضب الجماعات الدينية أو تشكيل احزاب تقدمية علمانية لأخذ السلطة • الموقف من الواقع هو فهمه أولا ، ومعرفة متطلباته ، وسير مكوناته (الثقافة الوطنية ، الجماهير الشعبية) حتى يمكن الالتحام به وتفجير طاقاته القادرة على الوقوف أمام الابنية الأجتماعية والنظم السياسية التى تقوم على التصورات السلطوية الموروثة • حل أزمة الموقف الحضارى اذن فى نقل الموقف من مستواه الخطابى الى مستواه العلمى ، وتحويل المواقف الايمانية بالقديم أو الانبهارية بالغرب أو الخيالية بالنسبة الى الواقع الى مواقف علمية حضارية تاريخية محكمة حتى ينشأ الفكر فى مواقف اجتماعية وحضارية وتاريخية محددة ، تكون بالتالى أرضا للفلسفة وتربة للفيلسوف •

رابعا ـ الموقف من التراث القديم :

التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة ازاء أحداث عصر مضى ويكشف عن صراع القوى • ولما كان الصراع يحسم لفريق دون فريق ، فقد ساد تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة • وتم تدوين كل شىء فى التاريخ والأصول والعقائد أى فى « أيديولوجيات » الشعوب من وجهة نظر الغالب ، وحيكت مؤامرات الصمت والتشويه حول تراث المعارضة فتحول هذا التراث الى تراث سرى كما هو الحال عند الشيعة أو

تراث علنى لفته مؤامرات الصمت حتى هدد بالاندثار مثل تراث الخوارج (المعارضة العلنية من الخارج) وتراث المعتزلة (المعـــارضة العلنية من من الداخل) ٠

لذلك كانت الحلول التى اختارها تراث القدماء وبقيت محفوظة ومدونة فى الكتب القديمة هى حلول ومواقف السلطة من حلول المعارضة ٠ وما نقرأه فى التراث ، فى حقيقة الأمر ، هو نتيجة معركة تم حسمها لصالح الغالب ضد المغلوب ٠

فلو أخذنا مثلا علم العقائد لوجدنا أن عقائد الفرقة الناجية قـــد انتصرت ، وهى عقائد السلطة ، على عقائد الفرق الهالكة وهى فرق المعارضة كما يعبر عن ذلك حديث الفرقة الناجية ٠(٦) فالله الواحد الذى ليس كمثله شيء والذى لا يرى ويرى كل شيء ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد ، هناك الله الحسى المجسم ، محل الحوادث ، عند الكراسية والمشبهه على اختلاف فرقهم ٠ وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحا والثانى باطلا اذ يعكس التصوران صراع قوى ، قوة السلطان الذى ليس كمثله شيء وقوة المعارضة التى تجعل حركة التاريخ جزءا من الألوهية ٠ أما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء فقد تمت صياغتها من أجل استخدام سياسى خالص للسلطة التى هى بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شيء ٠ والقول بأن العقل الذى لا يستقل بنفسه فى المعرفة بها يحتاج الى النقل ، انما هو دعوى طرحت حتى يمكن عبرها تأويل النقل لصالح السلطة القائمة دون مقياس عقلى واحد شـــامل ومطرد ٠ وتصوير الانسان ككائن ليست لديه القدرة على الفعل ، وتعليق مصيره بارادة أخرى انما هو من أجل نفى قدرته واستقلاله وجعله باستمرار تابعا لغيره معتمدا عليه ٠ وجعل النبى هو الوصى على العقل ليحال دون استقلال الشعور عقلا وارادة ، والقول بأن النبوة تثبت بالمعجزات هو من أجل عدم الالتفات الى بنية الوحى الداخلية كنظام للعلم ، أو رؤية مبادئه

---

(٦) أنظر بحثنا « الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننـــا المعاصر » ، المستقبل العربى ، يناير ١٩٧٩ ٠

الاجتماعية والسياسية التى تقوم على رعاية الصالح العام · كما أن القول بأن المعاد خارج العالم هو من أجل أن يؤسس الانسان ملكوته خارج العالم ، ويعد له بعد الموت · أما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لا ينازعها فيه أحد · والقول بأن الفعل ليس شرطا للايمان اذ يكفى القول بل والتمتمة بالشفتين انما طرح حتى لا يكون الفعل موجها ضد السلطة القائمة فتصفى المعارضة ، وحتى لا يحاسب الحكام على أعمالهم ماداموا يتشهدون · والامامة التى وان كانت بالاختيار الا أنها تظل محصورة فى قريش انما هى كذلك حتى يقتصر الحكم والسلطة على فئة معينة من الاشراف أو من الضباط ، من الملوك أو الأمراء · علم العقائد اذن اختيارات سياسية محضة وليس علما مقدسا · وكل ظروف تفرض اختياراتها · وقد تتم تحت ظروفنا الحالية اختيارات أخرى · قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوره باعتباره أرضا درءا للاحتلال وتحريرا للارض بل وتأصيلا للوحى فى « اله السموات والأرض » ، « رب السموات والأرض » ، « وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله » · كان الخطر قديما على التوحيد كتصور فى عصر الفتوح وأصبح الخطر الآن على الأرض فى عصر الهزائم · دافع القدماء عن الواحد الحق ضد مخاطر الواحد الرياضى عند فيثاغورث والواحد الميتافيزيقى عند بارمنيدس والواحد الانطولوجى الكونى عند أفلوطين · أما الآن فالواحد يتجلى فى الدفاع عن وحدة الأمة ضد تجزئتها ، ويتجلى فى نفس الوقت فى اثبات التعددية ضد أحادية الطرف التى تعتمد على الواحد القديم دفاعا عن الحرية والديموقراطية وحق الاجتهاد · ربما يكون « الأصلح » الآن هو حرية الاختيار وخلق الأفعال عند المعتزلة وليس الكسب الأشعرى ، واثبات استقلال العقل والارادة وليس تبعيتهما أو قصورهما · وربما يكون الأصلح اختيار الخوارج فى أن العمل جزء لا يتجزأ من الايمان وليس اختيار المرجئة أو اختيار الشيعة بل رأى أحمد ابن حابط فى أن النعيم والعذاب فى هذه الدنيا وليس خارجها · أيهما أفضل : الصلاح والأصلح والغائية فى الأفعال أم اللامعقول والعشوائية ؟ ربما يكون اختيار المعتزلة والخوارج رفض القرشية أصلح لنا من اختيار الأشاعرة حتى لا تحتكر السلطة فئة معينة · اذا كان القدماء قد استعملوا حديث الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين فان جيلنا ينقده كما فعل ابن حزم من قبل من أجل الانتقال من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية ،

وللحفاظ على حق كل فرقة فى الاجتهاد ، وأن للمخطىء أجرا وللمصيب أجرين ، وأن الصواب متعدد فى النظر واحد فى العمل كما قرر الأصوليون، أو فى لغة عصرنا ، السماح باختلاف الاطر النظرية والاتفاق على حد أدنى من برنامج موحد للعمل الوطنى ٠

واذا كانت علوم الحكمة القديمة قد تسرب اليها الاشراق الصوفى بحيث تركزت نظرية المعرفة والسعادة فيهـا على الاتصـال بالعقل الفعال والقرب منه والاتحاد به ، صارت الطبيعيات مقدمة للالهيات أو هى « الهيات مقلوبة » ، والمنطق صورى لا حياة فيه ولا جدل ولا صراع ولا واقع ولا بشر، والفضائل النظرية فيها أفضل من الفضائل العملية ، فقد تكون مهمة الحكيم اليوم التخلص من الاشراقيات القديمة دفاعا عن العقل ، مع النظر الى الطبيعة نظرة علمية خالصة مميزا بين الفكر العلمى وبين الفكر الدينى ، واختيار منطق حسى طبيعى تجريبى مادى كاختيار الأصوليين ، واعطاء الأولوية للقيم العملية على القيم النظرية ، وللشعوب والمؤسسـات على خصال الرئيس وصفات الامام ٠

لقد نشأت علوم التصوف عند القدماء كرد فعل على حيـاة البذخ والترف وتكالب الناس على الدنيا ، وحرصهم على الثروة والجاه ، وبعـد اليأس من تغيير العالم عقب استشهاد الأئمة من آل البيت ، وانتهاء المقاومة الخارجية ٠ وهنا لم يتبق الا النفس ، فليعمل المرء على خلاص النفس ان صعب خلاص العالم ، وعلى التغيير من الداخل ان استحال تغيير الخارج ، وانقاذ الفرد ان استعصى انقاذ المجتمع ، واقامة ملكوت السموات خارج العالم ان استحالت اقامته فى هذا العالم ، وتصوره بالخيال ان استحال تحليل الواقع بالعقل ٠ لقد تحول جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ الى جدل عواطف وانفعالات كما هو واضح فى حالات الصوفية : الصحو والسـكر ، والغيبة والحضـور ، الخوف والرجاء ، الفقد والوجد ٠ وظهرت القيم السلبية باعتبارها الطريق الى الخلاص القريب كما هو واضح فى مقامات الصوفية مثل الصبر ، والورع ، والرضا ، والتوكل ، والشكر ، والقناعة والزهد ٠

والآن تغيرت الظروف ، فلم يعد الأمر ميؤوسا منه ، ولم تنته المقاومة

الفعلية من الداخل أو من الخارج ، ولم يستشهد منا آلاف الأئمة دفاعا عن الشرعية · هناك امكانية لتغيير العالم واقامة ملكوت على الأرض ، وتحويل الوحى الى نظام مثالى للعالم · الجماهير حاضرة ، والطلائع الجديدة متشوقة ، والغضب والمداراة والخسرة ، والاحساس بالظلم والهوان يعم الجميع ·

واذا كان علم أصول الفقه القديم هو الوحيد الذى استطاع أن يحكم استعمال العقل وان يضع منطق اللغة وأن يقنن السلوك العملى وأن يلتزم بقضايا الناس والمصالح العامة فانه اليوم أقل العلوم تأثيرا فى حياتنا ، ولا يدرس فى جامعاتنا باستثناء كليات الحقوق كفرع للشريعة بالرغم من تنبيه رواد الفلسفة الأول عليه(٧) · ومع ذلك فقد أعطى القدماء الأولوية للنص على الواقع كما هو الحال فى ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة دفاعا عن النص الجديد فى مجتمع قديم · وقد تكون مهمتنا اليوم اعطاء الأولوية للواقع على النص دفاعا عن الواقع فى عصر لا يعتمد الا على علوم الواقع ويعانى من النص(٨) · فاعطاء الأولوية للاجتهاد ولاجماع الأمة على المصدرين النصيين يعطى العلماء والباحثين جرأة على الواقع وقدرة على التشريع ، رعاية لمصالح الناس مطورين لمفهوم « المقاصد » عند الشاطبى ومعتمدين عليه ·

وقد تركت العلوم النقلية لمعاهدنا الدينية تدرسا كما تركها القدماء دون أن تساهم كليات الآداب والعلوم الانسانية فى تطويرها وتحويلها الى علوم نقلية عقلية مثل العلوم الأربعة الأولى أو تحويل الجميع الى علوم عقلية خالصة مثل العلوم الرياضية والطبيعية والانسانية · وتركت فى أقسام اللغة العربية وآدابها وفى أقسام الدراسات الاسلامية كما هى دون

---

(٧) نبه على ذلك مصطفى عبد الرازق فى « التمهيد » مبينا أصالة الشافعى واضع علم الأصول ووجه تلاميذه لدراسة هذا العلم ومنهم على سامى النشار فى « مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسى » · وتأكيدا لهذا التيار أعددنا رسالتنا عن « مناهج التأويل فى علم أصول الفقه (بالفرنسية) ، القاهرة ١٩٦٥ ·

(٨) وفى ذلك يقول محمد درويش : واحتمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص ·

تحوير أو تبديل تدعمها أنظمة الحكم وتعممها القوى المحافظة على كل الأقسام بما فى ذلك أقسام اللغات الأجنبية حمـاية للطالب من المذاهب الهـدامة ومن الايغال فى الفكر ، كما كانت الأنظمة الثورية تفرض الاشتراكية العربية والمقررات القومية من قبل ۰ ومع أن هذه العلوم نشأت لغايات معينة حفاظا على نصوص الوحى بعد التدوين ونجحت فى ذلك عن طريق النقد الخارجى للروايات فانها بالنسبة لجيلنا علوم فى حاجة الى تطوير عن طريق النقـد الداخلى للمتون اما بتحليل الاشكال الأدبية أو بتحليل المضمون(٩) ۰ وبالتالى يمكن تحديد غايات جديدة لها لتطويرها ۰

فعلوم القرآن قد وضعت موضوعات السور المكية والمدنية ، أسـباب النزول ، الناسخ والمنسوخ الى آخر ماهو معروف من أبواب علوم القرآن فى « الاتقان » للسيوطى مثلا ولكن هناك بعض المسائل التى فقدت دلالتها مثل : هل البسملة جزء من السورة أم لا ؟ هل الفاتحة أم الكتاب أم لا ؟ هل « قل » جزء من الآية أم لا ؟ وهى كلها مسائل مرتبطة بعصر التدوين قبل التقنين ۰ وقد تم تقنين القرآن الآن قراءة وحفظا وكتابة وتلاوة ۰ هذه اذن موضوعات أدت دورها وانتهت كمادة للعلم ، ولن يكتشف الآن أحد قراءة جديدة منسية أو آية أو سورة جديدة سقطت سهوا ۰ وهناك مسائل أخرى كانت لها غاية فى عصرها عند اثارتها مثل معرفة المكى والمدنى ، وأسـباب النزول ، والناسخ المنسوخ ، وأصبح لها الآن بالنسبة لنـا دلالات مغايرة وربما أعمق وأدل ۰ فاذا كانت الغاية من التمييز بين المكى والمدنى ترتيب السور فان المكى بالنسبة لنا يحتوى على تصور للعالم بينما يحتوى المدنى على النظام ، والتصور سابق على النظام ، والنظام تال للتصور ۰ واذا كانت أسباب النزول عند القدماء تعنى معرفة الأصل حتى يتم عليه قيـاس الفرع فانها تعنى عندنا أولوية الواقع على الفكر(١٠) ۰ واذا كانت معرفة الناسخ والمنسوخ عند القدماء تهدف الى معرفة الأحكام فاذها تعنى بالنسبة لنا التطور فى الزمان ، واعادة صياغة أحكام الأفعال طبقا لقدرات الانسان وطاقـاته ۰

أما علوم التفسير فقد خضعت فى حقيقة الأمر لبـاقى العلوم الأخرى

---

(٩) أنظر بحثنا « مدرسة تاريخ الاشكال الادبية » ، مجلة ألف ، القاهرة١٩٨١، « المال فى القرآن » ، قضايا عربية ، يناير - ابريل ١٩٧٩ ۰

(١٠) أنظر بحثنا « ماذا تعنى أسباب النزول ؟ » روز اليوسف ، ١٩٧٦ ، القاهرة (عدد شهر رمضان) ۰

علوم اللغة أو التاريخ أو الحكمة أو الكلام أو التصوف أو الفقه . فخرجت تفسيرات لغوية وتاريخية وفلسفية وكلامية وفقهية . ولم يظهر التفسير الاجتماعى الا مؤخرا فى حركات الاصلاح . كما لم يظهر التفسير النفسى - الاجتماعى أيضا الا مؤخرا عندما دعت الحاجة الى اعادة الوحى الى قلوب الناس وشعور الأمة(١١) . لقد جمعت كل هذه التفسيرات معلومات تاريخية صرفة فحولت التفسير الى تاريخ أو جعلت المعلومات موجهة نحو علم معين من العلوم العقلية أو النقلية ، وغلب عليها جميعا التفسير الطولى ، سورة بسورة ، وآية بآية ، فتتقطع الموضوعات وتتبعثر ولا يكون لها اطار نظرى واحد . ان مهمتنا اليوم هى استئناف التفسير النفسى الاجتماعى ، النفسى من أجل التأثير على الناس واحياء العقيدة فى القلوب ، والاجتماعى من أجل وضع مصالح الأمة فى قلب النص وقراءة احتياجاتها فيه ، وقد كانت من قبل أساس الوحى على ماهو معروف من مقاصد الشريعة عند القدماء . بل ان علينا اضافة التفسير السياسى للمساهمة فى حل اشكال العصر وتمزقه بين المحافظة الدينية وبين التقدمية العلمانية وبعد أن برز « الاسلام السياسى » كبديل مطروح - نظرى وعملى - بعد الصحوة الاسلامية الحالية التى فجرتها الثورة الاسلامية فى ايران(١٢) .

أما علوم الحديث فقد كان الهدف منها عن القدماء ضبط الرواية من خلال السند والعلوم المخصصة والموضوعة لذلك مثل علم ميزان الرجال أو علم الجرح والتعديل . وكان هذا طبيعيا فى عصر العلم فيه رواية ونقل، والضبط فيه من خلال شعور الرواة . ولكن مهمتنا اليوم اعادة ضبط الرواية من خلال المتن والاشكال الأدبية للنص ومقارناته بالأمثال العربية القديمة ومعرفة مقدار مافيه من خصوص بالنسبة الى عموم القرآن ، وتطبيق شروط التواتر الأربعة وفى مقدمتها الاخبار عن حس حتى يمكن تخليصه مما علق به من آثار شعبية مازالت تؤثر فى خيال العامة .

أما علوم السيرة فقد نشأت بدافع جمع المعلومات التـــاريخية عن الشخصيات وأولها بطبيعة الحـــال شخصية الرسول اعتمادا على بعض الأحاديث الضعيفة خاصة فيما يتعلق بالفترة السابقة على حياته وما بعد

---

(١١) التفسير الاجتماعى يتمثل فى « تفسير المنار » لمحمد عبده ورشيد رضا ، والتفسير الاجتماعى فى « فى ظلال القرآن » ، للمفكر الشهيد سيد قطب .

(١٢) أنظر مجلتنا « اليسار الاسلامى » ، العدد الأول ، القاهرة ١٩٨١ .

«وته وربما تحت تأثير أنماط دينية سابقة تتعلق بحياة الأنبياء قبل البعثة وفى مرحلة الطفولة وبعد البعث والصعود الى السماء · لقد درجت علوم السيرة على أن تقرأ الحاضر فى الماضى ، وتخلع على النبى ضروب البطولة ونسج الخيال · وأصبحت المعجزة عملا رئيسيا بعد أن كانت جزءا من تاريخ النبوة وأحد وسائل الاقناع السابقة · تحولت الرسالة الى شخص ، وتركزت النبوة فى شخص النبى مع أنه مجرد وسيلة لتبليغ الوحى · وقد يكون هذا أحد أسباب التشخيص فى حياتنا القومية وأحد أسباب عبادة الأشخاص · ان مهمة دارس السيرة اليوم وكاتبها هى العودة من الرسول الى الرسالة ، ومن النبى الى النبوة ، ومن الشخص الى المبدأ ، فليس النظام هو الزعيم ولا الدولة هى رئيسها(١٢) ·

واذا كان علم الفقه القديم قد ركز على العبادات دون المعاملات فى عصر كانت العبادات فيه هى الجديد والمعاملات هى القديم ، كما ركز على المسائل الافتراضية النظرية وليس على المسائل الواقعية العملية وذلك تركا منه للعالم الى السلطان ، وتركا للعلاقات الاجتماعية للنظام واشغالا منه للناس بما لا يفيد ، وبمسائل لا ينتج عنها عمل تفريغا للطاقة وابعـــادا للنشاط ـ فان مهمة الفقيه اليوم اعادة الاختيار من أجل تأسيس فقه المعاملات كما تأسس فقه العبادات من قبل ، ومن أجل اعطاء الأولوية للمسائل العملية الواقعية على المسائل الافتراضية النظرية ، ومن أجل تأسيس فقه الطبيعة والوجود الانسانى كما أسس القدماء فقه الأحكام ·

أما العلوم العقلية الخالصة سواء العلوم الرياضية (الحســـاب ، الهندسة ، الجبر ، الموسيقى ، الفلك) أو العلوم الطبيعية (الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والطب والصيدلة) أو العلوم الانسانية (اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ) فانها لم تترسب فى وجداننا القومى ترسب العـلوم العقلية النقلية الأربعة أو العلوم النقلية الخمسة · لذلك توقفت العلوم الانسانية وحلت محلها العلوم الشرعية ، وتوقفت العلوم الرياضية والطبيعية وحل محلها النقل من الغرب · لم نعد نساهم فى تاريخ العلم ، وتحول العلم القدماء الى موضوع جامعى « تاريخ العلوم عند العرب » كنوع من الاعتزاز بالماضى تعويضا عن مآسى العصر فى النقل عن الآخرين واستهلاكنا للمعرفة

---

(١٢) انظر بحثنا « محمد : الشخص أو المبدأ » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ » (٢) فى اليسار الدينى (تحت الطبع) ·

دون ابداع لها ونقلنا للتقنية دون اكتشاف لها · وكررنا صورتنا فى كتب الاستشراق كحلقة اتصال بين علم اليونان وبين علم الغرب الحديث ، وكنقلة لا نحسن فهم ماننقل ، بل نخلط ماننقل ونزيد عليه من موضوعات الايمان · قد تكون مهمتنا اليوم هى البحث عن الصلة بين التوحيد وبين حساب اللامتناهى أو الفن العربى ، والصلة بين واقعية الإسلام ونظرته الحسية المادية وبين نشأة علوم الطب والكيمياء والصيدلة والحيوان والنبات ، والصلة بين الانسان سيدا للكون سخرت قوانين الطبيعة لصالحه وبين التقنيات الاسلامية واختراع الآلات ·

وبالاضافة الى هذا الوصف التفصيلى للعلوم ودورنا فى اعادة بنائها وتطويرها من واقع المسؤولية ، فان القدماء « رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم »(١٤) · رسالتنا هى التبليغ والتعبير وايصال الحقيقة للناس ، وتقديم التراث لهم يقرأون فيه حياتهم ، ويجدون فيه هويتهم ، لذلك يجد الباحث نفسه اليوم فى مواجهة قضية اللغة والمصطلحات ، ومستويات التحليل ، والمحاور والبؤر الحضارية واعادة الاختيار بين البدائل القديمة·

ان التحدى الذى يواجه الباحث اليوم هو القدرة على تجاوز اللغة القديمة ومحاولة اعادة بنائها والتخلى عن أشكالها القديمة ووضع معانيها فى ألفاظ جديدة أكثر اغراء للناس وأكثر قبولا لدى الشباب والطلاب · فغالبا ماتستهوى المفكرين اليوم ألفاظ الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والشعب والمجتمع والتاريخ ولا تستهويهم الألفاظ القانونية القديمة التى توحى بالغرض مثل الواجب ، والحلال ، والحرام أو ألفاظ العبادات مثل الصلاة ، والصيام · وما أسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد ، فالصلاة تكشف عن الفعل فى الزمان ، عن الفتور والتراخى وعن الحال والقضاء ، والزكاة مشاركة فى الأموال ، والصيام احساس بالآخر · الواجب هو الفعل الملتزم ، والحرام هو الفعل الذى ينتج عنه ضرر وسلب وعدم وفناء ، والمندوب هو الفعل التطوعى ، والمكروه هو الارادى ، والمباح هو الطبيعى · ليس الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تجديد الفكر وتطوير الحضارة ، وهو ما مارسه القدماء من قبل خاصة الحكماء حتى تمثلوا الغرباء وأحالوا الثقافات القديمة روافد أصيلة لحضارتهم · ان اللغة الجديدة وحدها هى القادرة على مخاطبة الناس وعقد حوار بينهم ، فهى لغة التفاهم والخطاب المشترك ·

---

(١٤) هذا قول مأثور لأمين الخولى ·

ان مهمة الباحث حاليا هى اعادة النظر أيضا فى مستويات التحليل . هل يريد الابقاء على المستويات القانونية والالهية والطبيعية أو يريد تغيير هذه المستويات التى لم تعد قائمة فى شعور الجماعة ليقوم بالتحليل على مستويات أخـــرى مثـــل المستوى النفسى والاجتمـاعى ؟ هذا اذا أردنا اكتشـاف التراث كمخزون نفسى لـدى الجمـاهير على المستويين المستوى الحضارى والتاريخى ، واذا أردنا أن نعرف مع أى نمط حضارى نحن نتعامل وفى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش . فبهذا يتم وضع التراث القديم فى منظور تاريخى داخل الوعى الحضارى كمرحلة ابداع أولى (القرون السبعة الأولى) ، تلتها مرحلة تدوين ثانية (القرون السبعة التالية) ، وبالتالى فاننا على مشارف دورة ثالثة تتمثل فى اعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل ابداع جديد .

ان مهمة الباحث أيضا هى اعادة النظر فى المحاور والبؤر الحضارية القديمة . كان الله محورا أســـاسيا عند القـــدماء ، وكان الوحى بؤرة الحضارة ، منه تخرج العلوم فى دوائر متداخلة حوله . وكان ذلك طبيعيا وسط الحضارات والديانات القديمة التى كادت تفقد «التعالى» و «الوحى» . ولكن هذا المحور وهذه البؤرة قد تم اكتسابهما الآن بل أصبح حضورهما على حساب محاور وبؤر أخرى . ضاع الانسان أمام حضور الله ، وضاع التاريخ أمام حضور الوحى . قد تكون مهمة الباحث اليوم هى اعادة المحاور والبؤر واكتشاف الانسان والتاريخ ، اذ يضرب بنـــا المثل للمجتمعـات اللاانسانية التى لا تعرف الزمان . وترسل الينا لجان الأمم المتحدة لدراسة أوضاعنا بالنسبة الى حقوق الانسان . كما أننا خارج التاريخ ، ولا نعلم فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش ، وليس لدينا تراكم تاريخى . يبدأ كل جيل وينتهى ثم يبدأ الجيل الثانى كما بدء الأول من الصفر . ولا يكاد يمر جيلان أو ثلاثة حتى يبدأ القرص فى السقوط . نهبط بمجرد أن نعلو ، لقد عمرت نهضتنا الأخيرة أربعة أجيال فحسب قبل أن نشاهد تعثر النهضة وكبوة الاصلاح(١٥) .

---

(١٥) أنظر بحثنا « كبوة الاصلاح » ، ندوة « الاصـــلاح فى القرن التاسع عشر » ، الرباط ، ١٩٨٣ . وأيضا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » ، « من الوعى الفردى الى الوعـى الاجتماعى » فى دراسات اسلامية ، القاهرة ١٩٨١ ، بيروت ١٩٨٣ .

ومهمة الباحث أيضا هى اعادة الإختيار بين البدائل · فقد تم اختيار البدائل القديمه لحسم صراع لصالح السلطة · يستطيع الباحث اليوم أن يعيد الاختيار بينها لصالح الجماهير ، فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد والنظر دون تكفير لأحدها وتصويب للآخر · وربما يمكنه أن يجد بدائل جديدة تماما لم يطرحها القدماء بدافع المسؤلية التاريخية وبروح الدقة العلمية مع مزيد من الثقة بالنفس والوعى بالواقع والجرأة فى التشريع(١٦) ·

بهذا الموقف من التراث القديم يمكن تحقيق عدة منافع منها :

١ ــ وضع الأستاذ والطالب وسط أحداث العصر ، فيتحول الفكر بالتالى الى واقع ، والتراث الى حياة ، والفلسفة الى رسالة ، والعلم الى قضية ، وتمحى الثنائية فى الشخصية بين الباحث والمواطن ، فلا يجد الطالب نفسه مضطرا الى الاختيار بين أن يسمع أستاذا متكسبا بالعلم يبيع الكتاب المقرر ويفرضه ، فيقبل الطالب هذا الأمر من أجل لقمة العيش المتمثلة فى حصوله على الشهادة وبين قلبه وحسه وقلبه المحاصر والهموم بقضايا الوطن سواء فى الجماعة الدينية أو فى الحزب السرى أو فى الغضب والتمرد فينتهى بهجرة الى الخارج أو هجرة الى الداخل أو اجهاض نهائى يؤدى الى الانهيار النفسى والانتحار الفعلى كما هو الحال عند بعض المفكرين والأدباء ·

٢ ــ نزع سلاح التراث من أيدى الخصوم فى الداخل وفى الخارج ، ومن ثم القضاء على أهم معوقات التقدم ، وذلك ببيان نشأة تراث السلطة ، واجهاض تراث المعارضة أعنى مؤامرة التشويه لتراث المعارضة والصمت عنه ، فتدخل معارك التراث بالتالى المعارك الوطنية ويأخذ النضال السياسى بعدا تاريخيا ينقصه الآن ، ويتعرى الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية : الواحد الذى يسمع ويرى ويبصر ويفعل كل شىء ومن جبة الغزالى : الواحد الذى منه يفيض كل شىء ، ومن جلباب ابن سينا : الواحد الذى اليه يرجع كل شىء ، ومتاهات أجهزة الاعلام ودورها فى تزييف الوعى

---

(١٦) ولهذه المداخل النظرية كتبنا « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ، القاهرة ١٩٨٠ ، بيروت ١٩٨١ ·

القومى كما هو الحال فى متاهات الفقـه الافتراضى ، وتأويل النصوص • فما معارك التأويل فى حقيقة الأمر الا صراع اجتماعى مقنع بثقافة الجماهير وبثقل التراث فى وجدان العصر •

٣ ـ ابراز تراث الشعب ، تراث المصلحة ، وهو أكبر دافع على التقدم حتى لا تحدث انتكاسات للثورة أو يقع نكوص فى التقدم : خطوة الى الامام وخطوتان الي الخلف ، وبالتـــالي يمكن تقوية روح الشعب ، ونضـــال الجماهير ، باعطائهما تراثا ثوريا يكون هو البديل المؤقت عن أيديولوجيتها الثورية ، يعطيها نظرية تنقصها وذلك من خلال تثوير ثقافتها الوطنية •

٤ ـ وقف التغريب الذى حدث للخاصة التى انفصلت عن التراث لأنها لم تجد نفسها من خلاله ولم تستطع تجاوز لغته القديمة أو اعتبار نفســها مسئولة عنه فلم تغير مستوياته ، أو تعدل محاوره وبؤره ، أو تعيد الاختيار بين البدائل • بل قبلت كضرورة لا مفر منها مزاحمة الفكر الغربى لتراث الأمة ومكونها الرئيسى حتى نشب العداء بين أنصار القديم وأنصار الجديد • يمكن اذن عن طريق هذا الموقف من التراث القديم القضاء على الازدواجية فى الشخصية القومية ، وهذا « الفصام النكد » فى ثقافتها الوطنية •

٥ ـ محو التفرقة بين الخاصة وبين العامة ، بين ثقافة الخاصة وبين ثقافة الجماهير ، وبالتالى تنتهى عزلة المثقفين وركود الثقافة الشعبية • فتتوحد اللغة ، ويعاد بناء الثقافة الوطنية أى ثقافة الأمة خاصة وعامة بروح العصر ولغته ، فيستحيل بالتالى على أية سلطة الاستحواذ على الخاصة ووضعهم فى تناقض مع العامة ، وتجنيد المثقفين ضد مصالح الشـعوب ، ومحاصرة العامة بالخاصة وتزييف وعى الجماهير من خلال وضع أجهزة الاعلام فى أيدى مثقفى السلطان •

٦ ـ تجنيد الجماهير ، فتنزل بثقلها الى الساحة ، وتأخذ مصائرها بأيديها • فما الفائدة من تدريس فلاسفة التنوير ودورهم فى اشعال الثورة الفرنسية وتحرير الأذهان بأفكار الحرية والعدالة والمساواة حتى استولت جماهير باريس على سجن الباستيل ؟ وما الفائدة من تدريس أفكار الأفغانى دون ذكر لثورة عرابى أو أفكار الطهطاوى ولطفى السيد دون اشارة الى

ثورة ١٩١٩ ؟ ماذا أعددنا نحن للأجيال القادمة ؟ كان الضباط الأحرار بلا مفكرين أحرار ثم صاروا ضد المفكرين الأحرار من الجيل السابق ومن هذا الجيل حتى اختفى المفكرون الأحرار من جيلنا وأصبحنا كلنا موظفين لدى الثورة ، نقف خلفها بدل أن نكون فى مقدمتها ، مبررين لقراراتها بدل أن نكون ناقدين لها(١٧) ٠

وعلى هذا النحو يمكن حل قضايا التغيير الاجتماعى ٠ ففى الشعوب التراثية لا يمكن أن يتغير شىء فى الواقع مالم يتغير فى الوعى أولا ٠ وان أبنيتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها لتقوم بالأساس على أبنيتنا النفسية وقوالبنا الذهنية وتصوراتنا للعالم ٠ وقد تكون نظمنا التسلطية القائمة على الحاكم الواحد والرأى الواحد ترسبا تراثيا عند القادة ونفسيا عند الجماهير من « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وصفات الامام ٠ وقد تكون دعامة النفسية للنظم البيروقراطية هى ماترسب فى وعينا القومى من نظرية الفيض أو الصدور ، وأنه كلما صعدنا الى أعلى وصلنا الى أعلى مراتب الشرف وكلما نزلنا الى أسفل صرنا الى أدنى مراتب الشرف ٠ وقد يكون مايحدث بيننا فى سلوكنا القومى من أفضلية للجامعات على المعاهد التطبيقية العليا والمدارس الفنية المتخصصة قائما على بناء ذهنى ونفسى موروث من أولوية القيم النظرية على القيم العملية فى التراث ٠

لا شىء أسهل من تغيير الأبنية التحتية بانقلابات عسكرية واجراءات ثورية وقرارات ادارية ولكن لا شىء أصعب من الحفاظ على هذه الانجازات والابقاء على الثورة الدائمة ٠ ان التغيير الاجتماعى بلا تغيير مواز فى الثقافة ، والعمل السياسى دون منظور تاريخى مجرد ضرب فى الهواء ٠ لقد سادت الأشعرية الكلام ، والاشراقية التصوف والحكمة ، والصورية الفقه أكثر من ألف عام ، من القرن الخامس حتى اليوم ، وعاش الاعتزال الكلامى والرشدية الفلسفية ونضال الصوفية والواقعية الفقهية أربعمائة عام ، من القرن الثانى حتى القرن الخامس ، قبل القضاء على العلوم العقلية لحساب

---

(١٧) أنظر بحثنا : الضباط الأحرار ، أو المفكرين الأحرار ؟ ، قضايا عربية ، سبتمبر ١٩٧٩ ٠

التصوف فى محنة القرن الخامس • وأصبح وعينا القومى منذ ذلك الوقت غير متعادل الكفتين ، ألف عام من المحافظة الدينية وأربعمائة عام من العقلانية • وما لم تتعادل الكفتان ، بضغط الألف عام الى سبعمائة أو أقل، واطالة الأربعمائة عام أو أكثر فسيكون من الصعب أن تقوم ثورة أو أن يعقد حوار • فى هذه اللحظة فقط تبدو امكانية الثورة ، أعنى حين تضغط المحافظة الى أدنى ترسب ممكن ، وتمتد العقلانية والطبيعة الى أقصى حد ممكن • هنا فقط سيتحرك التاريخ من جديد ، وتبدأ مرحلة ثالثة بعد الأولى التى اكتملت فيها من القرن الأول حتى السابع ، وبعد الثانية التى حافظت فيها على نفسها من السابع حتى الرابع عشر • فيكون جيلنا معاصرا لمرحلة ثالثة وممهدا لها اذ يجمع فيها بين تأويل القديم وبين ابداع الجديد •

خامسا ـ الموقف من التراث الغربى :

لا تعنى الدعوة الى تحجيم الغرب ورده الى حدوده الطبيعية ، والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته مثل أى تراث آخر ، وأن عصر الهيمنة الأوربية هو الذى أفرز هذه الهيمنة الثقافية ـ لا يعنى كل ذلك أى دعوة الى الانغلاق أو العودة الى جذور الذات أو رفض التعرف على الغير ، والانفتاح على الآخر فتلك لم تكن سنة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة وفى مقدمتها اليونانية وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الاطار الحضارى الخاص بل يعنى أن فترة التعلم قد طالت ، وان فترة التتلمذ قد امتدت ، فنحن نتعلم منذ قرنين ومازالت مرحلة الابداع بعيدة فى الأفق • ان التعلم من الغير وسيلة لا غاية ، ومرحلة وليس تاريخا ، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلا عن الشىء ذاته • لقد تعلم القدماء قرنا واحدا هو القرن الثانى وما أن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندى أول الحكماء بادئا علوم الحكمة • لقد كانت الدعوة الى الانفتاح على الغرب لها مايبررها فى أوائل القرن الماضى نظرا للتحدى الحضارى الذى كان يمثله الغرب علما وصناعة وحرية وديموقراطية ، ودستورا ونظما برلمانية ، ونهضة وتقدما وعمرانا • ولكن نظرا لطول المدة انقلب الانفتاح الى الضد وهو التقليد ، والتعلم الى تبعية • فنشأت ظاهرة « التغريب » فى حياتنا الثقافية وفى وعينا القومى ، والتى تبدو فى الآتى :

١ ـ اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضارى ولا نمط سواه ، وعلى كل شعب تقليده والسير على منواله ، وقد أدى هذا بالتالى الى الغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة ، واحتكار الغرب حق ابداع تجارب جديدة ، وأنماط أخرى للتقدم ٠

٢ ـ اعتبار الغرب ممثل الانسانية جمعاء ، وأوروبا مركز الثقل فيه٠ تاريخ العالم هو تاريخ الغرب ، وتاريخ الانسانية هو تاريخ الغرب ، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية ، الغرب فيه يصب كل شيء ٠ ماقبله بدايات التاريخ البشرى كما يقول هردر وما بعده عصر الفضاء الذى يمتلكه الغرب ٠ عصور الغرب هى عصور الكل ، فالعصر الوسيط هو العصر الوسيط لكل العالم ، والعصر الحديث هو العصر الحديث لكل الشعوب مع أن وسيطنا هو نهضتنا ، وحديثنا هو تخلفنا ، ومستقبل الغرب هو نهضتنا ٠

٣ ـ اعتبار الغرب المعلم الأبدى و « اللاغرب » هو التلميذ الأبدى ، وان العلاقة بينهما أحادية الطرف ، أخذ مستمر من الثانى ، وعطاء مستمر من الأول ، استهلاك مستمر من الثانى وابداع مستمر من الأول ٠ ومهما تعلم التلميذ فانه يكبر تلميذا ، ومهما شاخ الأستاذ فانه يظل معلما ٠ ولن يلحق التلميذ بالأستاذ لأن معدل الابداع أسرع بكثير من معدل الاستهلاك فيجرى التلميذ لاهثا وراء المعلم ولن يلحق به ، وكلما جرى ازدادت المسافة اتساعا حتى يدرك الصدمة الحضارية فيقع ، ويدرك قدره ، ويرى مصيره ٠

٤ ـ رد كل ابداع ذاتى لدى الشعوب غير الأوربية الى الغرب ٠ فكل دعـوة الى العقل ديكارتية أو كانطية ، وكل دعـوة الى الحرية ليبرالية غربية ، وكل نضال من أجل العدالة الاجتماعية ماركسية ، وكل اتجاه نحو العلم وضعية حتى أصبح الغرب هو الاطار المرجعى الأول والأخير لكل ابداع ذاتى غير أوروبى ، كما كان الحال مع الحكماء الأولين بالنسبة لليونان فخرج ابن رشد ارسطيا ٠

٥ ـ أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة ، وعلى كل عقلية ناهضة ٠ فالعقلية الأوروبية هى العقلية التى تضع كل طرفى معادلة فى علاقة تضاد مثل : مثالية أو واقعية ؟ صورية أو مادية ؟ ذاتية أو موضوعية؟

فردية أو اجتماعية ؟ عقلانية أو حسية ؟ كلاسيكية أو رومانسية ؟ وقد أثرت فينا العقلية الأوربية حتى نقلنا أنصاف الحقائق هذه الى ثقافتنا وتراثنا وتجزبنا لها حيث لا أحزاب ، واخترنا بينها حيث لا اختيار ، وجعلنا أنفسنا أطرافا فى معركة لم نخضها ٠

٦ ـ تحول ثقافتنا الى وكالات حضـــارية وامتداد لمذاهب غربية ، اشتراكية ، ماركسية ، وجودية ، وضعية ، شخصانية ، بنيوية حتى لم يعد أحد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما أو حتى مثقفا ان لم يكن له مذهب ينتسب اليه ٠ وتفرقنا شيعا وأحزابا ، وضاعت الثقافة الوطنية ٠ الكل يبحث عن الأصالة الضائعة فيهرع الى الفنون الشعبية ٠

٧ ـ احساس الآخرين بالنقص أمام الغرب ، لغة وثقافة وعلما ، مذاهب ونظريات وآراء ، مما يخلق فيهم احساسا بالدونية قد ينقلب الى احساس وهمى بالعظمة ، كما هو الحـــال فى الجماعات الاسلامية المعاصرة ، وفى الثورة الاسلامية فى ايران ٠ وليس هذا الا ردا على مركب العظمة الدفين فى الثقافة الغربية والذى لا يخلو من عنصرية ثقافية ، صريحة أو ضمنية ٠

٨ ـ خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسرا لانتقاله ٠ وتنتهى هذه الفئة ـ اذا ماتولت الحكم ـ بموالاة الغرب ، فيتحول التغريب الثقافى الى عمالة ســـياسية مما يسبب ثورات الشعوب الوطنية على الفئة كلها تأكيدا للهوية والثقافة الوطنية فى جدلية تاريخية بين الأنا والآخر ٠

ان التراث الأوروبى فى حقيقة الأمر انما يعبر عن الوعى الأوروبى ، وهو موضوع فلسفى واحد ظهر فى الفلسفة المعـــاصرة ، خاصـــة فى الظاهريات ، فلا توجد فلسفات غربية بل فلسفة أوروبية تعبر عن وعى أوروبى : تطورا وبناء ، تكوينا ورؤية ٠

ويشمل تطور الوعى الأوروبى نشأته ثم بداية تطوره ثم نهايته ٠ فمن حيث النشأة يجد الوعى الأوربى أصوله فى ثلاثة : الأصل اليونانى الرومانى ، والأصل اليهودى المسيحى ، والبيئة اوربية نفسها ٠ ولا يذكر

الأصل الشرقى القديم على الاطلاق قبل الأصلين الأولين ، ولا يذكر الأصل الاسلامى قبل النهضة الحديثة · وذلك لأن الغرب قد اعتبر اليونان أصلا عبقريا على غير مثال اذ لم يسبقهم أحد ، وكأن الهند لم تؤسس المنطق الصورى فى البوذية ، ولم تسهم فى نشأة علم الحساب · وكأن فيثاغورس وطاليس لم يكونا على اتصال بالنحلات الشرقية ، وكأن أفلاطون لم يدرس الرياضيات فى مصر ، ولما كان الغرب وريث اليونان فقد ظل نسيجا عبقريا مثله على غير منوال ·

وبالرغم من التباين والخلاف فى جوهر كل من اليهودية والمسيحية - كما لاحظ سلسوس من قبل - الا أن الأصل اليهودى المسيحى قد جمع بينهما ابتداء من الكتاب المقدس ، حيث ضم العهد الجديد كخاتمة للعهد القديم ، وكنهاية للنبوة واكتمال لها بالرغم من رفض اليهود · ونظرا للتآلف الطائف العنصرى بين الحضارتين اليهودية والمسيحية ضد الحضارات الأخرى ، اسلامية كانت أو « بدائية » فقد أصبحتا مصدرا واحدا ، وكأن الاسلام لم يكن تحققا لصدق اليهودية والمسيحية فى التاريخ ، سواء من حيث الصحة التاريخية للكتب المقدسة أو من حيث التصديق بالعقائد ، أو من حيث أحكام السلوك العملى لأهل الكتاب ، وكأن الحضارة الاسلامية بعد ترجمتها الى اللاتينية لم تكن أحد روافد النهضة الأوربية الحديثة والفلسفات العقلية ، وكأن الرشدية اللاتينية لم تساهم فى نشأة العلم الحديث فى الغرب(١٨) ·

ولا يكاد أحد يذكر البيئة الأوربية نفسها ، كأنما الحضارة الأوربية حضارة بلا بيئة ، نشأت بلا عوامل ودوافع ، بلا ظروف وملابسات ، سواء فيما يتعلق بطبيعة المعطى الدينى الذى كان لديها ، مثل عقيدة الاختيار التى كانت موجودة وراء العنصرية والاستعمار ، أو الروحانية الغالية والقائلة ان ملكوت السموات ليس فى هذا العالم ، وان للداخل الأولوية المطلقة على

---

(١٨) أنظر كتابنا Religious Dialogue and Revolution, Part I, Dialogue, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.

الخارج ، مما سبب رد فعل جذرى تبدى فى المادية الفظة ، واعتبار ملكوت السموات فى هذه الأرض مقررا أولوية الخارج على الداخل · ولا يكاد أحد يذكر أيضا طبيعة السلطة الدينية التى نشأت فى الغرب واعتبار أن للوحى مصدرين : الكتاب والتراث ، الوحى والكنيسة مما تسبب فى نشأة السلطة الدينية واحتكارها للتفسير وللعلم ، وسيطرتها على السلطة السياسية · وقد أحدث هذا رد فعل مضاد لصالح العلم والعقل والسلطة المدنية ، فنشأ الوعى الأوربى معاديا للسلطة الدينية داعيا للعلمانية ، معاديا للدين باسم العلم والعقل والمدنية · هذه هى الظروف التى نسج الغرب حولها مؤامرة الصمت ليجعل الحضارة الأوربية نموذجا للحضارة العالمية التى يتعين على كل حضارة أخرى الاقتداء بها · عصرها كل العصور ، ومذاهبها كل المذاهب ، وتاريخها كل التاريخ ، ابداعاتها للتقليد ، وتقنياتها للنقل ، وكأن علم اجتماع المعرفة لا يطبق الا على ثقافات الآخرين ·

أما من حيث التطور فقد مر الوعى الأوروبى بخمس مراحل : عصر آباء الكنيسة ، الفلسفة المدرسية ، عصر الاحياء والنهضة ، عصر العقلانية والتنوير ، ثم عصر العلم والتقنية ·

ففى مرحلة آباء الكنيسة تشكل الوعى الأوربى باعتباره وعيا دينيا أفلاطونيا اشراقيا ، تحولت فيه آلهة اليونان الى آلهة الدين الجديد وملائكته، ونظريات الدين اليونانية الى نظريات للدين الجديد ، وتمت ظاهرة التشكل الكاذب المضاد أى أن المضمون اليونانى الرومانى أخذ شكلا مسيحيا ، حدث التشكل الكاذب فى الجوهر لا فى العرض ، وفى المضمون لا فى الصورة ، وفى المعنى لا فى اللفظ ، وفى الشىء لا فى التصور · وقد استغرق ذلك القرون السبعة الأولى التى تشكلت فيها العقائد المسيحية والتى أتى الاسلام بعدها ليتحقق من صدقها ·

وفى الفلسفة المدرسية تحولت التعاليم الدينية من الكنائس الى المدارس ، ومن المعابد الى الجامعات · كما تحول فيها الوعى الدينى الأوربى من الأفلاطونية الاشراقية الى الارسطية الطبيعية · وعاد التشكل الكاذب المضاد مرة ثانية ، أى أخذ النسق الارسطى فى الحقيقة واستعمل الدين الجديد فى الظاهر · وقد ظهر فى هذه المرحلة أثر الفكر الاسلامى وامتداده

سواء من المتكلمين أو الحكماء تدعيما للتيار العقلانى المدرسى حتى اتحدت الفلسفة بالدين أسوة بالنموذج الاسلامى ، وأصبح المسلم نموذجا للفيلسوف فى مقابل اليهودى والمسيحى ٠

وفى عصر الاحياء فى القرن الرابع عشر بدأت العودة الى الأصول ، وهو اتجاه اسلامى ، بالبحث عن النصوص والتعامل معها مباشرة دون وساطة أحد ٠ وكانت الأصول فى الآداب القديمة ٠ وظهر المصدر اليونانى الرومانى مخلصا للوعى الأوربى من الأصل اليهودى المسيحى ٠ وفى عصر الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر قامت نفس الحركة العودة الى الأصول ولكن فى الدين من أجل الاصلاح ، والقضاء على سلطة الكنيسة واحتكارها للتفسير والعلم ، وتأكيد حرية الانسان فى الفهم والتفسير ، ورفض الوساطة بين الانسان والله ، واعطاء الأولوية للداخل على الخارج، وللاخلاق على العقائد ، ولم يكن النموذج الاسـلامى بعيدا عن غايات الاصـلاح ٠

وفى عصر النهضة بدأ تأسيس الوعى الأوربى على أسس جديدة بنقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة فى السلوك ، والتحول الى العقل والطبيعة كبديل عن الوحى والسلطة ، ووضع الانسان مركزا للكون على أنه بدن قبل أن يكون نفسا ٠ فنشأت علوم الاحياء والتشريح والطب الحديثة ، ثم أتت العقلانية فى القرن السابع عشر تتويجا للعقـل الذى أصبح له سـلطان على كل شىء : الدين ، والفلسـفة ، والعلم ، والسياسة ، والاجتماع ، والأخلاق ، والقانون ٠ وبلغ الوعى الأوربى أعلى درجة من الشمول والاتساع ٠ ثم أتى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر بعد تفجير العقل فى المجتمع فاندلعت الثورات ، واهتزت الأنظمة ، وسقطت العروش والتيجان ، وتأسس كل شىء فى العقل والطبيعة ، وخرجت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والانسان والطبيعة والتاريخ ، وتحولت الفلسفة الى ثورة ، والفيلسوف الى كاتب للجماهير وقائد لهم ٠

ثم أتى عصر الثورة الصناعية عندما تراكم العلم ، وظهرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة ، وحلت الآلة محل الانسان فى الانتاج ، وظهرت الطبقة العمالية ، وقامت الثورات الاشتراكية ٠ ثم أتى القرن

العشرين لاحداث ثورة صناعية ثانية : عصر التقنية ، وفى نفس الوقت بداية أزمة العلم ، وأزمة الوعى الأوربى ، وبداية النهـــاية منذ ديكارت حتى هوسرل ، منذ الأنا أفكر حتى الأنا موجود ، وبالتالى تكون الملحمة قد شارفت على النهاية ٠

بعد هذا التطور الكمى التراكمى للوعى الأوربى اخترع بناء خاص اكتمل أيضا فى النهاية ٠ فالوعى الأوربى ذو بناء ثلاثى أشبه بالبواعث أو المقاصد أو الإتجاهات ٠ الأول هو الاتجاه العقلانى الذى بدأ فى الأنا أفكر فى القرن السابع عشر عند ديكارت واستمر فيه الديكارتيون : اسبينوزا وليبنتز ومالبرانش ثم تم تأكيده من جديد فى الفلسفة النقدية عند كانط٠ لقد أصبح العقل مشرعا للواقع ، والأنا ، من جديد ، مركزا للعالم كالشمس وسط الكون ٠ ثم تطور العقل عند تلاميذ كانط حتى ابتلع كل شىء : الروح والطبيعة ، الحس والذهن ، الحضارة والتاريخ حتى بلغ أكبر قـــدر من الصورية والشمول ، وهو بمثابة اتجاه يبدأ من الأنا ويعرج الى أعلى ٠ والثانى هو الاتجاه التجريبى الذى بدأ من بيكون فى المنطق الجديد من أجل تأسيس المعرفة الحسية وصدقها فى التطابق مع الواقع وليس فى تطابق الذهن مع نفسه فقط ٠ واستمر نفس التيار فى المدرسة الانجلو سكونية : لوك وهوبز وهيوم الذين طبقوا المذهب الحسى فى الدين والأخلاق والاجتماع والسياسة ، فيكون هذا بمثابة اتجاه يبدأ من الأنا هابطا الى أسفل ٠

ثم نشأت محاولات عديدة للجمع بين التيارين فى الفلسفة النقدية عند كانط فى ألمانيا ، فتصور العقل على أنه حس أولا فذهن ثانيا فعقل ثالثا ٠ التحليل الترنسندنتالى أولا ثم الجدل الترنسندنتالى ثانيـــا ٠ وقد وضع مشروعا للتوحيد بين القبلى والبعدى صائغا عبارته المشهورة « التصورات بلا حدوس فارغة ، والحدوس بلا تصورات عمياء » ٠ ولكن التوحيد بينهما قد تم بصورة الية تركيبية خارجية سكونية مما دعا تلاميذه الى التوحيد بينهما بصورة حركية جدلية ٠ الحس ونقيضه الذهن ، ثم يأتى العقل ليجمع بينهما (هيجل) ، أو بطريقة صورية فى فلسفة الهوية والتوحيد بين الروح والطبيعة (شلنج) ، أو فى فلسفة الذاتية والتوحيد بين الأنا واللاأنا من أجل تكوين الأنا المطلق (فشته) ، أو فى فلسفة الارادة تعبيرا عن العقل والطبيعة (شوبنهور) ٠ كما حاولت فلسفة التنوير فى فرنسا الجمع بينهما

عن طريق النظرة العقلية الحسية للعالم كما هو واضح فى دائرة المعـارف الفلسـفية ·

وما أن أتى القرن التاسع عشر حتى بدأ الخصام من جديد بين التيارين المتباعدين ، كل واحد يحاول أن يجعل نفسه نمطا لعلوم الإنسان · وظلت الظاهرة الانسانية متأرجحة بين نمط العلوم الرياضية العقلية تارة ، وبين نمط العلوم الطبيعية الحسية تارة أخرى · فنشأت أزمة العلوم الانسانية ، وضرورة صياغة مناهج مستقلة لها ، حلا لأزمة الصورية والوضعية ، وحلا للخلط بين المستويات كما ظهر فى السيكوفيزيقا · وهنا ظهر الطريق الثالث، طريق فلسفات الحياة : برجسون ، وهوسرل ، وشيلر ، ودلتاى وغيرهم · كما ظهر فلاسفة الوجود رافضين رفع الوجود الانسانى الى ماهو أكبر منه وهو العقل أو حتى رده الى ماهو أقل منه وهو المادة · أصبح العقل الأوربى منقسما الى ثلاثة اتجاهات : فلسفة روح ، وفلسفة طبيعة ، وفلسفة وجود· وضاعت وحدته الداخلية ، وتصارعت فيه المذاهب كلها ، كل منها يدعى أنه الحقيقة الكاملة · وحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، وأخذت العقلية الأوربية هذا الطابع التقسيمى التجريبى وصدرته خارجها فقضت على وحدة العقل، خارج الوعى الأوروبى ، لدى الشعوب غير الأوربية(١٩) ·

فاذا ما أخذنا هذا الموقف من التراث الأوربى ، ووصفنا الوعى بناء وتطورا على هذا النحو حدث التالى :

١ ـ السيطرة على الوعى الأوربى ، واحتواؤه بداية ونهاية ، نشأة وتكوينا ، وبالتالى يقل ارهابه ، لأنه ليس بالوعى الذى لا يقهر · ويتحول الدارس الى مدروس ، والذات الى موضوع وبالتالى لا نصبح ضائعين فيه ، اذ يمكن للانسان أن يراه مرة واحدة ، وأن ينظر اليه من أعلى بدلا من أن يقبع أسفل منه ويكون السؤال : من الذى سيأخذ الريادة الآن ؟·

٢ ـ دراسة الوعى الأوربى على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ ·

---

(١٩) أنظر محاولاتنا السابقة فى « موقفنا من التراث الغربى » ، الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية » فى قضايا معاصرة (٢) ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، بيروت ١٩٨١ ·

صحيح أنه تاريخ تحرر على مراحل لا يمكن القفز عليها أو تجاوز مراحلها المتوسطة ، لكنه مع ذلك تجربة بشرية ومسار حضـــارى مثل غيره من التجارب · انه ليس التجربة الوحيدة أو المسار الحضارى الأوحد · بل هو أحد مراحل تاريخ الوعى الانسانى الطويل ابتداء من مصر والصين وحضارات الشرق القديم ·

٣ ـ رد الغرب الى حدوده الطبيعية وانهاء الغزو الثقافى ، وايقاف هذا المد الذى لا حدود له ، وارجاع الفلسفة الأوروبية الى بيئتها المحلية التى منها نشأت حتى تظهر خصوصيتها التى أمكن تعميمها من خـــلال الاستعمار والسيطرة وأجهزة الاعلام ، فى لحظة ضعف الأنا ، وتقليده للأجنبى ، واقتصار تحرره على الأرض دون الثقافة ·

٤ ـ القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب ، وأن لكل شعب نمطه الحضارى الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة كما هو الحال فى الهند والصين وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، وتطبيق مناهج علم اجتماع المعرفة والانثروبولوجيا الحضارية على الوعى الأوروبى ذاته ·

٥ ـ افساح المجال للابداع الذاتى للشعوب غير الأوربية ، وتحريرها من هذا الغطاء الذهنى ، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقلياتها الخاصة واطرها المحلية ، فتتعدد الأنماط ، وتتنوع النماذج · فليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب ، وتصير العلاقات بين الحضارات عـلاقات متبادلة وليست علاقات ذات اتجاه واحد ·

٦ ـ القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوربية بالنسبة للغرب ، وقيامها بابداعها الخلاق بدلا من أن تكون مستهلكة للثقافة والعلم والفن ، فتصير قادرة على التفوق على غيرها · وقد يتحول مركب النقص الى مركب عظمة صحى يساعد على الخلق والابداع ·

٧ ـ اعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة فى حق الشعوب بدلا من النهب الأوروبى لثقافات العالم ، واكتشـــاف دور

الحضارات التى ساهمت فى تكوين حضارة الغرب وضرب الغرب حـولها مؤامرة الصمت ، ولكن دون أن يكون الغـــرب هذه المرة ، وبموضوعية تاريخية ، مركز الثقل فى العالم ، فيه تصب كل الحضارات ، اذ سيعطى لكل حضارة دورها فى الريادة ٠

٨ ـ بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق ، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون لتطورها أشمل من البيئة الأوروبية ، واعـادة النظر فى وضع الشعوب الشرقية كبدايات للتاريخ (هردر ، كانط) ٠ وكما بدأت الحضارات من الشرق وانتقلت الى الغرب ، فقد تعود الى الشرق من جـــديد ٠

٩ ـ انشاء « الاستغراب » وتحويل الحضارة الأوروبية الى موضوع الدراسة ٠ وسيكون هذا العلم الجـديد لدراسة هذه الحضـارة : بداية ونهاية ، نشأة وتطورا ، بناء ومسارا كما فعلت الحضارة الأوربية مع غيرها عندما حولتها الى مواضيع للدراسة ولم تسلم من التحيز والمحاباة ٠

١٠ ـ انتهاء الاستشراق ، وتحول حضارات الشرق من موضوع الى ذات ، وتصحيح الاحكام التى ألقاها الوعى الأوروبى وهو فى عنفوانه على حضارات الشرق ٠ فالاستشراق يكشف عن طبيعة العقلية الأوربية ونظرتها الى الاخر أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس ، فهو موضوع دراسة وليس دراسة موضوع ٠

١١ ـ تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضاراتهم الخاصة من منظور وطنى ، وحضارات الغير بطريقة أكثر حيادا وانصافا مما فعل الغرب مع غيره ٠ فتنشأ بالتالى العلوم الوطنية وتتكون الثقافة الوطنية ، ويتأسس التاريخ الوطنى ، وينتهى الفصام فى الثقافة والسياسة بين العلم والوطن ، بين الباحث والمواطن(٢٠) ٠

---

(٢٠) أنظر رسالتنا الثانية
L'Exégèse de la Phénoménologie, pp. 3-12, Dar al-Fikr Al-Arabi, Le Caire, 1977.

سادسا ـ الموقف من الواقع :

ان الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربى كليهما مدخلان حضاريان يعبران عن موقفنا الحضارى اليوم الذى هو مصب لتراثين قديم ومعاصر ٠ انهما فى حقيقة الأمر مصدر واحد من مصادر المعرفة وهو النقل بصرف النظر عن مصدره : النقل من الماضى أو من الحاضر ، من الأنا أو من الغير ٠ والحقيقة أن الواقع لم يكن غائبا فى الموقفين الحضاريين السابقين ٠ فالموقف من التراث القديم ، فى أحد جوانبه ، هو رد التراث الى الواقع الأول الذى منه نشأ والذى له صيغ خاصة به ، ثم عرض التراث على الواقع الحالى ٠ فما اتفق مع مصالحه بقى وتطور ، وما نافى هذه المصالح تم اسقاطه ونقده وتلاشيه ٠ والموقف من الغرب أيضا هو فى أحد معانيه رد التراث الغربى الى بيئته المحلية وظروفه التاريخية التى نشأ منها ، ومعرفة أى مراحله أكثر اتفاقا وأجلب نفعا لنا فى المرحلة الحالية التى نمر بها ، وأيهـــا أبعد عنا وأكثر ضررا ٠ فالواقع حـــاضر فى قلب الحضارة : منه تنشأ فكرا واليه تعود أثرا ٠

ولا يمكن فهم التراثين المحلى والغربى الا بفهم الواقع الحالى أولا والذى على أساسه سيتم اعادة بناء الأول واختيار الثانى ٠ ولطالما كثر الحديث عن ربط الجامعة بالواقع ، والثقافة بالواقع ، والعلم بالواقع دون أن يتجاوز الحديث ألفاظ العبارات الى معانيها ، ودون أن يتجاوز الحديث المعانى الى تحقيقها كمشاريع فعلية للابحاث والدراسات ٠ وبدون هذا البعد الثالث يظل الموقفان الأولان مجرد معلومات من كتب صفراء أو بيضاء لا صلة لها بواقع قديم أو جديد ، ولا تثير شيئا فى ذهن المستمع أو القارىء المشدود الى قضايا الواقع والمتأزم بأوضاعه ٠ فيظل العلم فى جانب وحياة الناس فى جانب آخر ٠ لابد اذن من احصاء دقيق لمشاكل الواقع ومتطلباته وحاجاته التى يمكن أن تكون مقياسا يعاد وفقه بناء التراث القديم واختيار التراث الغربى أو تنظير مباشر له مادام التراثان السابقان : تراث الأنا وتراث الآخر مجرد وسائل للخلق ، وتعلم للابداع ٠ ولا يكفى فى هذا الحماس لها أو الخطابة فيها ، بل لابد من عرضها عرضا دقيقا وتحليلها تحليلا كميا بالاعتماد على مناهج الاحصاء وبلغة الأرقام حتى يمكن للفكر بعد ذلك أن يصف كيفياتها ٠ وقد تبدو هذه العملية خارج نطاق الفلسفة وهى

فى حقيقة الأمر أس الفلسفة وبواعثها ومقاصدها اذا ماحاولنا الذهاب الي ماوراء النظريات ، ويمكن عد هذه المكونات للواقع واحصاء متطلباته على النحو الآتى :

١ ـ تحرير الأرض من الاحتلال والغزو . وهى القضية الأولى فى واقعنا القومى نفكر فيها ليل نهار ، ونحاول الوقوف أمام هذا التيار الجارف المتجه لاحتلال مزيد من الأرض وغزو عديد من الأوطان . هذه هى القضية التى تتناولها أجهزة الاعلام وتدافع أنظمة الحكم من أجلها عن كراسى الحكم، وتقاوم فى سبيلها أحزاب المعارضة . وهذه القضية هى التى تملأ نفوس الجماهير مرارة وحسرة وغما ، وتدفع البعض الى الانتحار أو الانهيار أو الموت كمدا ، وهى ليست غريبة على الفلسفة سواء فى تراثنا القديم أو فى التراث الغربى المعاصر . فالله فى القرآن « اله السموات والأرض » ، والطبيعيات عند الحكماء سابقة على الالهيات ، والحق والخلق شىء واحد عند الصوفية ، واقامة الشريعة للامتثال وللتكليف من مقاصد الشريعة . لقد قامت حركاتنا الاصلاحية الحديثة دفاعا عن الأرض ضد المحتل الأجنبى أو الاقطاعى الداخلى(٢١) . وقد احتلت الصهيونية الأرض بعقيدة أرض الميعاد والاختيار وأرضنة الله Enlandisement of God وتظهر الأرض فى شعرنا المعاصر(٢٢) . وتقام « فرقة الأرض » ، ويهزنا « يوم الأرض » . وفى التراث الغربى يتحول فشته من فيلسوف مثالى كانطى، فيضع نظرية فى الجدل بين الأنا واللاأنا من أجل خلق الأنا المطلق تحريرا للأرض من الاحتلال وغزو نابليون لألمانيا . ويصوغ كل فلسفته فى نظرية السعادة من أجل تحرير الأرض ، ومقاومة المحتل ، فالخير الأقصى تحقيق للذات ، وفى رسالة الانسان تحقيق للمثل الأعلى ، وفى الاقتصاد الموجه من الدولة توجيه لموارد الدولة للحرب ضد سياسات الانفتاح والاقتصاد الحر . ان دراسة قضية « الله والأرض » وجعلها محور التراث القديم ،

---

(٢١) يقول الأفغانى « عجبت لك أيها الفلاح ، تشق الأرض بفأسك ، ولا تشق قلب ظالمك » .

(٢٢) يقول محمود درويش « آه ياجرحى المكابر ، أنا لست مسافرا ، ووطنى ليس حقيبة ، اننى العاشق والأرض حبيبه » .

وان الله محل للحوادث كما تقول الكرامية تجعل التراث مرآة للواقع ، وان تدريس فشته لطلابنا تجعل قلوبهم مع الأستاذ ، وكلاهما مع حاضر الأمة وواقعها(٢٣) ·

٢ ـ اعادة توزيع الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقى · وهى قضية رئيسية نتناولها فى محافلنا العامة ونراها واضحة للعيان · فقد اجتمعت فى الأمة أعلى درجة من درجات الغنى وأدنى درجة من درجات الفقر · منا من يترهل بطنة ، ومنا من يموت جوعا ، منا من يعيش فى القصور كالاحياء ، ومنا من يعيش فى مقابر الأموات ، وهذه قضية يتناولها الشعراء والمفكرون ، وبسببها قامت الثورات العربية المعاصرة لاعادة توزيع الثروات، والاصلاح الزراعى وبرامج التأميم والتصنيع وحقوق العمال · ولأجلهما قامت الأحزاب الاشتراكية والماركسية ، ودخل الآلاف فى السجون والمعتقلات واستشهد العشرات · وهى قضية مثارة فى أصل الوحى فى نظرة الاستخلاف ونقد تكديس الثروة فى يد حفنة من الأغنياء ، وضرورة المشاركة فى الأموال، وسار على أثرها الخلفاء ، ومن أجلها نفى أبو ذر · وفى التراث الغربى ندرس ديكارت وكانط ونترك روسو ومونتسيكو وسان سيمون وبرودون وأوين وماركس الى أقسام الاجتماع أو اللغة أو الأدب وكأن موضوعات العدالة الاجتماعية والمساواة ليست من الميتافيزيقا أو الفلسفة العامة فى شيء · وقد قام الرهبان الشباب فى أمريكا اللاتينية بالاشتراك فى حرب العصابات دفاعا عن الفلاحين وضد الاقطاع(٢٤) ·

٣ ـ تحقيق الحرية والديموقراطية فى مواجهة القهر والطغيان · وهذه قضية نعانى منها جميعا بما فى ذلك الأستاذ والطالب ، والمفكر والمواطن ، والباحث والعالم ، والاعلامى والسياسى ، فقد عرفت مجتمعاتنا بأنهـــا مجتمعات القهر والتسلط والطغيان · سجوننا ملأى ، وافواهنا مكممة ،

---

(٢٣) أنظر ، Religious Dialogue and Revolution Part II, Revolution.

(٢٤) أنظر ، كاميلوتوريز ، القديس الثائر ، قضايا معاصرة (١) ص ٢٨١ ـ ٣١٨ ، القاهرة ١٩٧٦ ·

وأجهزة اعلامنا فى يد الحكومات ، وصحفنا ومجلاتنا مراقبة ، وأجهزة الأمن تتحكم فى كل شىء ، تسمع وتراقب ، حتى أصبح الخوف والترقب البناء النفسى للجميع . ويفشل درس الفلسفة بسبب الخوف : خوف الأستاذ الذى يتحول الى جبن ، وخوف الطالب الذى يتحول الى خشية . الكل يبغى التعايش وعدم فقد الوظيفة لتربية الأطفال ورعاية الأسرة ، وهكذا نشأت الازدواجية فى حياتنا القومية ، وظهر الفرق بين الحديث الخاص وبين الحديث العام ، بين لغة حلقات الأصدقاء وبين لغة الاجتماعات الرسمية ، بين همسات حجرات النوم وبين صراخ الأحزاب وصخب أجهزة الاعلام حتى أصبحت السلطة كالجنس والدين محرمات لا يجوز الاقتراب منها ، وهى موجودة فى أصل الوحى وفى أول اعلان له فى الشهادتين . فالشهادة اعلان وبيان ، اعلان رؤية ، وبيان موقف يبدأ بالرفض والنفى ، بالتمرد والثورة على كل آلهة العصر المزيفة فى « لا اله » . ثم يأتى بعد ذلك فعل الايجاب ووضع مبدأ واحد يتساوى أمامه الجميع فى « الا الله » . وقد استن الخلفاء بعقيدة الحرية كما سار عليها الاشهاد(٢٥) . والفلسفة ليس لها موضوع الا الحرية ، ولا غاية الا التحرر . وقد شغل الموضوع مفكرينا القدماء ، متكلمين وفقهاء ، فدافع المعتزلة عن خلق الأفعال ، وأثبتوا حرية الاختيار ، وأكد الفقهاء ضرورة كلمة الحق فى وجه السلطان الجائر ، وفى الفلسفة الغربية لا يوجد نسق فلسفى الا والحرية أحد مظاهره . ان التاريخ كله هو قصة الحرية (كروتشه) . ان ثوراتنا الحديثة قد قامت دفاعا عن الحرية كما قامت حركات استقلالنا الوطنى تحقيقا للحرية ومازال للكلمة رنين فى قلوب الناس جميعا . فأشعارنا تصور مدى القهر ، وقصصنا مدى الطغيان ، وروايتنا صور الطغيان .

٤ ـ تحقيق الوحدة فى مواجهة التجزئة ، وهذه قضية أخرى نفكر فيها ليل نهار ، تقام من أجلها الدول ، وتنهار الأنظمة ، وتندلع الثورات

---

(٢٥) مثلا عبارة عمر المشهورة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » ، وهى العبارة التى كررها عرابى أمام توفيق فى ميدان عابدين » : ان الله خلقنا أحرارا » ، ولم يخلقنا عبيدا أو عقارا ، والله انا لا نورث لأحد بعد اليوم » . انظر أيضا ماذا تعنى « أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله » . الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ (٢) فى اليسار الدينى ، القاهرة ١٩٨٨ .

ثم تقام الثورات المضادة · كل الأحزاب وحدوية ، والأحزاب المخـــالفة انعزالية طائفية · أمة موحدة تاريخا ولغة وحضـــارة ، ومصلحة وهدفا ومصيرا · جزأها الاستعمار ، واحتلت الصهيونية قلبها ، عزلت كبراها ، وتفردت بصغراها واحدة تلو الأخرى · وقضية الوحدة معروضة فى أصل الوحى « أآلهة متفرقون أم الله الواحد القهار » · « ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » · وأفاض الحكماء والصوفية فى الحديث عن الواحد والوحدة ، والاتحاد والحلول والفناء ، وفضح المتكلمون الثنويه والتعدد والشرك ، وعشقوا أفلوطين · وقامت أحزابنا كلها باسم الوحدة ، واندلعت ثوراتنا من أجل الوحدة ، وفتحت السجون أبوابها لدعاة الوحدة · ومازلنا نعانى من التجزئة ، وقد احتلت الأراضى ، وتوالت الهزائم بسبب التجزئة ومع ذلك لم تطرح في مناهجنا فلسفات الوحدة وتجاربها ولا جعلناها مادة أساسية فى التكوين · وقد غزانا هيجل لأن فلسفته تقوم على الوحدة · وحتى الآن لم تصغ الوحدة حتى كسؤال ميتافيزيقى مع أن القدماء قد وضعوا هذا السؤال فى مباحث الوحدة والكثرة عند المتكلمين ، ومباحث التوحيد عند الحكماء ، ونظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود عند الصوفية ، ووحدة الأمة عند الفقهاء ·

٥ ـ تحقيق الهوية فى مواجهة التغريب · وهذه قضية أساسية تطرق اليها المثقفون وانقسمت الأمة بسببها الى قسمين : دعاة المحافظة على الهوية بأى ثمن مما أدى الى ظهور الجماعات الدينية المحافظة كرد فعل على ظاهرة التغريب والارتماء فى أحضان الآخر · فالتحدى الأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة حاليا هو كيف يمكن المحافظة على الهوية دون الوقوع فى مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير ، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع فى مخاطر التقليد والتبعية ؟ ان هذه هى القضية التى نثيرها جميعا باسم الأصالة والمعاصرة · وهى موجودة فى أصل الوحى عندما أبقى الاسلام على الهوية العربية وبعض قيم الجاهلية وأعرافها وطورها فى منظوره الجديد ، وهى قضية عرض لها الحكماء فظلوا مفكرين اسلاميين متمثلين لثقافات الغير وفى مقدمتها ثقافة اليونان ، وهى القضية الأساسية التى تعالجها العلوم الاجتماعية الغربية الآن لدراسة تطور المجتمعـــات النـــامية ·

٦ ـ تحقيق التقدم فى مواجهة التخلف · وهذه قضية يتناولها الجميع ويتناقل الفاظها ، حتى أصبحت من أكثر القضايا شيوعا وشهرة · هذا متقدم ، وهذا متخلف ، وهذا تقدمى ، وهذا رجعى · ومازال اللفظان يثيران الشباب · وقد تعرض أصل الوحى للمفهومين : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » · بل ان تطور النبوة ذاتها يمثل تقدما للوعى الانسانى من اليهودية الى المسيحية الى الاسلام · ورسالات الأنبياء انما كانت علامات مميزة لمراحل التاريخ · وقد أسس التراث الغربى لمفهوم التقدم علما بأكمله هو فلسفة التاريخ محاولا وضع قانون لتطور المجتمعات ، ومراحل تاريخها ابتداء من المرحلة الدينية الى مرحلة الميتافيزيقا الى مرحلة العلم ، ومن مرحلة الآلهة الى مرحلة الابطال الى مرحلة الانسان ، أو من الصيد والقنص الى الرعى الى الاقطاع الى الرأسمالية وأخيرا الى الاشتراكية · ولم ندرس فلسفة التاريخ فى جامعاتنا الا كمادة اضافية دون أن نصوغ قانونا لها ، ودون أن نراجع أحكام الغرب على الشرق أو نراجع ابن خلدون فى تصوره للدورة والسقوط ونحن فى عصر النهضة(٢٦) ·

٧ ـ تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة · وهذه قضية قد لاتبدو فلسفية فى ظاهرها ، الا أنها فى حقيقة الأمر قضية فلسفية بالأصالة · فالفكرة ليست تصورا فارغا بل قدرة على تحريك الناس ، والا فلماذا انضم الشباب الى الماركسية ووجدوا فيها وحدة النظر والعمل · ليس المفكر فكره فقط بل جمهوره ، وليس نظرياته فقط بل أمته التى يتحدث اليها ويعمل من أجلها · ولطالما اشتكينا فى واقعنا المعاصر من سلبية الجماهير ، وعدم تحريكها ، وعزلة المثقفين عنها · لقد قاد موسى أمته الى الخارج ، وقاد محمد أمته الى الداخل ، وكان المفكرون فى الغرب وراء التاريخ والسياسة : أرسطو والاسكندر ، غاريبالدى وماتزينى ، هيجل وبسمارك ، فولتير والثورة الفرنسية ، وابن خلدون وتيمورلنك ، ولطالما تحدث الفلاسفة عن « ثورة الجماهير » (أورتيجا اى جاسيه) ·

---

(٢٦) أنظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، بيروت ١٩٨١ ·

سابعا ـ خـاتمة :

لا يعنى الفيلسوف عندنا اذن صاحب المنصب الشامخ بمعنى كانط وهيجل · فهذه المذاهب قد نشأت فى ظروف خاصة ، وبعد تعرية العالم من أغطيته النظرية الموروثة · اننا لم نمر بعد فى هذه الظروف ، ولم تحدث عندنا بعد عملية التعرية المشار اليها · ولا يعنى الفيلسوف عندنا ، مرة أخرى ، من يتساءل عن معانى الحياة والوجود الانسانى كما هو الحال فى الفلسفة المعاصرة · فقد نشأ ذلك فى الغرب بعد أن احتوت المذاهب حياة الانسان واعتبرته جزءا من كل ، ترسا فى آلة كبيرة ، وليست هذه قضية الانسان عندنا · قضيتنا غياب الانسان كله ، ومازلنا ندرس « الله » عند الكندى والفارابى وابن سينا · ليس الفيلسوف كل من ادعى رأيا أو من صاغ نظرية من ابداعه أو تقليدا للاخرين : قدماء أو محدثين · فالآراء الأصيلة لا يمكن أن توجد لأن الغطاء النظرى الموروث مازال واردا ، والغطاء النظرى الحديث مزاحم له · ولا يوجد الرأى الأصيل الا عند بعض الفئات القليلة خاصة فى المجال العلمى والتقنى والفنى · ولكن النملة لا تزاحم فيلا ، والفأر لا يزحزح أسدا · وعادة مايكون أصحاب الموقف دعاة ظهور ، وأصحاب بطولات فردية ، وليس فى الموقف نزال ، لكنه يتجاوز مبـــارزة الشجعان ·

الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضارى الذى يأخذ موقفا من التراث القديم ويأخذ موقفا نقديا من الموروث حتى يزحزح الغطاء النظرى القديم من أجل تنظير آخر ، آخذا العقل والطبيعة كمحورين فى العلم الجـــديد · الفيلسوف كل من يأخذ موقفا من التراث الغربى رادا اياه الى داخل حدوده الطبيعية ، محجما اياه بعد أن ظهر على امتداد مائتى عام خطورة وضع نقل جديد فوق نقل قديم ، اذا ازداد العقل المعاصر ثقلا فوق ثقل ، وأصبح لا فرق هناك بين من يقول : قال ابن تيميه وبين من يقول : قال كارل ماركس، أو بين من يقول : قال الله والرسول وبين من يقول : قال ديكارت وكانط · الفيلسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محـــاولا التعرف على مكوناته ، مبدعا ، دارسا الأشياء ، محللا للظواهر قدر الامكان ، قاصدا الى الأشياء ذاتها ، متخليا عن المنقول الى المعقول ، وواصلا الى المعقول من المشاهدة والحس والتجربة · انه كل من يحاول سبر غور الواقع محصيا

اياه ، عدا عدا ، فلا فكر الا من واقع ولا ثقافة الا من شعب ٠ الفيلسوف اذن هو صاحب الموقف الحضارى فى أحد أبعاده الثلاثة أو فيها كلها ، فهى مترابطة فيما بينها ٠ والموقف من التراث القديم محاولة للمساهمة فى حل أزمة العصر كما يفرضها الواقع مع التقليل من مخاطر الغــزو الثقافى الغربى ٠ والموقف من التراث الغربى هو فى نفس الوقت تحرير للذهن من النقل وافساح المجال للابداع الذاتى التزاما بقضايا الواقع ، واكتشافا للتواصل التاريخى بين الماضى والحاضر ، وعودة للتراث القديم بعد أن تمت ازاحته جانبا فى منافسة غير متكافئة الأطراف ٠ والموقف من الواقع هو فى حقيقة الأمر موقف من التراثين : القديم والجديد ، واللذين مازالا يفعلان فيه ، ويفرضان معلوماتهما عليه ٠

بدون هذا الموقف الحضارى ستظل الفلسفة فى جامعاتنا ومعاهدنا نباتا بلا غرس ، هواء بلا طير ، كتابة بلا مداد ٠ وسنظل نعانى مانعانى منه اليوم من ضياع وتشتيت وبكاء على غياب الفلاسفة وتحسر على الطلاب٠ الفلسفة مشروع قومى حضارى وليست مجرد مادة علمية مقررة ، لهـا كتاب محفوظ ، وأستاذ ملقن ، وطالب يستذكر ، وشهادة تعطى ، ووظيفة تؤخذ لحل قضية المعاش وكسب القوت ٠ وهى ليست مصطلحات مهنية ومذاهب مستغلقة يشعر الاستاذ أمامها بالزهو والطالب بالرهبة والقراء بالعظمة ٠ الفلسفة نبع من موقف حضارى محدد ، تساهم فى صنع نهضته وفى تحديد معالم مرحلة تاريخية يمر بها مجتمع ما ٠ هى القدرة على التعرف على اللحظة الحالية ، وقراءة روح العصر ، والاحساس بالموقف الحضارى ، والا كانت لا زمان لها ولا مكان ، أسطورة وغيب ، ولظلت الماركسية كتحليل للتاريخ ولحركات الشعوب نقطة جذب لوعى الأمة ، وبالتالى الوقوع فى مزيد من التغريب ٠

هذا ليس بحثا فى السياسة بل هو بحث فى الفلسفة ، لا يعطى توجيهات عملية بل يعطى تأصيلات نظرية من خلال الموقف الحضارى لجيلنا ٠ لا يهدف الى معارضة نظم قائمة أو احداث تغيير أو انقلاب انما يبحث فى أزمة الفلسفة فى عالمنا العربى اليوم : لماذا هى فى واد وواقعنا فى واد ؟ ولماذا ظلت أحوالنا الثقافية ، بالرغم من عشرات أقسام الفلسفة فى جامعاتنا ،

على ماهى عليه ؟ لماذا لم تؤثر كتاباتنا الفكرية بعد فى حياتنا القومية ؟
قد يكون هذا البحث أشبه بالصراخ أو الخطابة ولكن الفلسفة ليست مفاهيم
أو ألفاظا يعاب عليها التجريد وانها فلسفة أى لا طائل تحتها ولا نفع
منها ٠ قد لا يحتوى هذا البحث الا على عموميات يعرفها الجميع ، وكررناها
منذ عدة أجيال ٠ وقد يكون فيه نوع من اتهام الذات ، وتعذيب النفس ،
ولكنه يبقى على أية حال صراخ يوحنا المعمدان على تلال عمان ٠

التراث والنهضة الحضارية

• اذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على أنقاض التراث فان المجتمعات غير الأوربية تعطى النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث. وتكون البشرية أمام نموذجين : الانقطاع أو التواصل . واذا كان الغرب قد حقق ابداعه الفكرى الذاتى ابتداء من هدم التراث فان الشعوب غير الأوربية تحقق ابداعها الفكرى الذاتى ابتداء من تجديد التراث .

وقد يرجع التباين بين النموذجين الى رصيد الشعوب التاريخى : اذ بدأت النهضة الأوربية بقبائل الجرمان والقوط ولم يكن لها عمق تاريخى . وبدأت بهدم التراث اليونانى الرومانى أو التراث اليهودى المسيحى وهى تشعر أنها لا تجد هويتها فيه فعادت الى بيئتها الأوربية الطبيعية للتحرر من سيادة القدماء . لم يجد الفرنسيون والجرمان والبريطانيون أنفسهم فى حضارة اليونان والرومان التى ابتلعت المسيحية والتى كانت اليهودية قد ابتلعتها من قبل ، فخرجوا عنها الى طبائعهم الخاصة . أما الشعوب غير الأوربية فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية فانها شعوب تاريخية ، لها رصيد فى العمل التاريخى بالرغم من مؤامرة الصمت التى لحقت به فى الدراسات الاجتماعية والتاريخية فى الغرب . فهى صاحبة تراث تجد فيه هويتها ، وتتحدد به وتتمثله ، يحدد تصوراتها للعالم ، ويعطيها موجهات للسلوك . اذا ما أراد الغرب السيطرة عليها ابان المد الاستعمارى الحديث بدأ بالسيطرة عليه . واذا أرادت هى نفسها أن تتحرر من سيطرة الاستعمار بدأت بتحرير تراثها أولا حتى تحقق شروط التحرر ، بتخليص روحها قبل أرضها .

كان من الطبيعى اذن أن يظهر هذان النموذجان للتراث والنهضة الحضارية النموذج الغربى فى الانقطاع والنموذج اللاغربى فى التواصل ،

القى هذا البحث فى مؤتمر « الابداع الفكرى الذاتى فى الأمة العربية الذى نظمته جامعة الأمم المتحدة بالاشتراك مع جامعة الكويت فى أكتوبر ١٩٨٠ فى اطار مشروع « البدائل الاجتماعية الثقافية للتنمية فى عالم متغير » .

نظرا للتباين بين الشعوب اللاتاريخية والشعوب التاريخية ، بالرغم من ادعاء الغرب بأنه وحده الذى اكتشف الزمان والتاريخ فى فلسفة التاريخ ، ويضع غيره من الشعوب فى مرحلة ماقبل التاريخ !

أولا ـ التراث الذاتى :

التراث الذاتى هو مايصل الى شعب ما مما خلفه القدماء ، وتتوارثه الأجيال ، ويحدث لتيارات عامة واتجاهات ومدارس فكرية ويؤثر فى سلوك الناس · وهى مسئولية تاريخية تتحملها الأجيال فتواصل تاريخها أو تتركها فتنقطع جذورها فتذوب فى ثقافات مغايرة والفعل اللاتينى Tradere يفيد كلا المعنيين : يحمل أو يخون ·

وتعنى بالتراث هنا التراث « الاسلامى » فهو الأعم والأشمل من التراث « العربى » أبدعه العرب وغير العرب ، ومكتوب باللغة العربية وباللغات الاسلامية · والقرآن مكتوب بلغة العرب ولكن الاسلام لكافة الشعوب ، والحضارة اسلامية ، والعلوم اسلامية ·

(١) الأصالة والخصوصية :

وأهم مايميز التراث الذاتى الأصالة والخصوصية · فالأصالة تعنى الأنا فى مقابل الآخر ، والمألوف ضد الغريب ، والقريب فى مواجهة البعيد ، والمحلى كمانع للمستورد · تعنى الأصالة الذاتى فى مقابل العرضى ، والطبيعى فى مواجهة المصطنع ، و « الجوانى » ضد « البرانى » · أما الخصوصية فتعنى نوعية التراث وسماته المميزة ونموذجه الأوحد وقانونه الخاص ليس فى مقابل الشمول والعمومية ولكن فى مقابل فقدان النوعية والذوبان فى خصوصية أخرى ترعى أنها الخصوصية الشاملة · وهو التقابل الذى وضعه كانط فى وصفه للارادة بين الذاتى Autonomous والغيرى Heteronomous

(أ) جذور التراث :

وللتراث جذور فى وجدان الشعب · فهو تأكيد للأنا ضد الآخر

واثبات للذات فى مقابل الغير · ولما كان التراث معاشا فى وجدان الناس فان جذوره تعطيهم عمقا تاريخيا قد يصل أحيانا الى بدء الخليقة ونهايتها ، وقد يتجاوزها الى ماقبل العالم وما بعده · يعطى التراث للشعب رؤية تاريخية تجعله يضع نصب عينيه الزمان كله فى لحظة واحدة ، ويصل فيها بعد النظر الى رؤية العالم كنقطة هندسية مجردة بلا زمان ولا مكان · يمتد التراث بجذوره فى وجدان الشعب ويعطيه الآتى :

١ ـ الأصالة ضد التذويب والتميع والاغتراب خاصة اذا ماتمت محاصرة الذات بالآخر كما حدث فى ايران قبل الثورة · التراث هو الحارس للذات ، وسبب وجودها وبقائها ، والضامن لأمنها ضد أخطار الغير · والذات بلا تراث تتحول الى الغير المجرد ·

٢ ـ العمق التاريخى ضد نقل الحضارات واستيرادها ، وملأ الشعور القومى بحيث لا يكون فارغا تصب فيه حضارات الغير ، والرد المستمر على الغزو الثقافى الخارجى باعتبارها جسما غريبا على التراث القومى كما هو الحال فى السلفية ·

٣ ـ كما تمتد جذور التراث فى الماضى فانها أيضا تورق فى الحاضر ، فما الحاضر الا تراكم للماضى وظهور له · ومن ثم فلا حل لمشاكل الحاضر حلا جذريا الا بالرجوع الى جذورها فى الماضى ، ولا سبيل للقضاء على عقبات التنمية (عدم اشتراك الجماهير مثلا) الا باجتثاث جذورها فى التراث ·

٤ ـ دفعات أكثر نحو التقدم فى مسيرة الشعوب واطلاق طاقاتها ، وترسيخ مكتسبات الثورات الوطنية مثلا ، الاصلاح الزراعى ، الملكية الجماعية للارض ، العمل وحدة كأساس للقيمة ، النضال ·· الخ ·

٥ ـ الاستمرارية التاريخية والتجانس فى الزمان ووحدة الشخصية الوطنية وعدم وجود مستويات متجاورة منفصلة فى الشعور الوطنى كما هو الحال فى تركيا (اسلام فى العمق وتحديث فى السطح) أو فى بولندا (كاثوليكية فى العمق وماركسية فى السطح) ·

٦ ـ الحفاظ على خصوصية الشعوب ونوعيتها والقضاء على نمطية التنمية وأحادية النموذج الأوربى ، التنمية الاقتصادية أساسا والتنمية البشرية فرعا وغياب التنمية الحضارية كلية ٠

٧ ـ تبـــاين الشعوب ، وتعدد النماذج ، ووضعها كلهـــا على قدم المساواة التاريخية من حيث اسهاماتها فى تطور البشرية دون الوقوع فى نظرية المركز والاطراف (الغرب بالنسبة للشعوب غير الأوربية) ٠ وهنا يتم الاثراء المتبادل ، ونهاية الأثر الغربى من المركز الى الأطراف ذى الاتجاه الواحد ٠

(ب) مــادة التراث :

والتراث هو الابداع الفكرى الذاتى للشعوب ابتداء من معطيات تكون في الغالب دينية ثم تتحول بالتدريج الى حضارية بعـد عمليــات تمثل الحضارات المجاورة ، وتفسير هذه المعطيات واعمال العقل فيها بحيث تتم اعادة صياغتها فى منظور انسانى طبيعى ٠ وبالتالى كانت مادة التراث على النحو الآتى :

١ ـ الكتب المقدسة فى ديانات التوحيد الثـــلاث التى خرجت من ابراهيم : العهد القديم ، والعهد الجديد ، والقرآن خاصة بالنسبة للشعوب العربية والأوربية أو الفدنتا والأوبانيشاد وكتــاب « التغيرات » وغيرها فى الديانات الآسيوية ٠ وهى تراث حى فى قلوب الناس وليست فقط تراثا مكتوبا بل انها كانت فى البداية تراث شفاهى يتناقلها النـــاس وتتوارثه الأجيال ، أضافت عليها من خبراتها سواء داخل النصوص الأولى بتفسيرها أو باضافة نصوص جديدة من خارجها ٠ مازال الناس يستشهدون بهـــا ويتخذون أوامرها ونواهيها كمعايير مطلقة للسلوك ٠

٢ ـ العلوم الدينية أو كما يسميها القدماء العلوم النقلية التى بدأت حول هذه الكتب المقدسة لضبطها وقراءتها وتفسيرها وتقنينها وتمثلها مثل علوم القرآن والحديث والتفسير والفقه والسيرة ٠ ففى هذه العلوم تعلمت الشعوب مناهج البحث ، ووضعت طرقها الخاصة للتعليم وقصورها للعلم ٠

فقد نشأ « النقد التاريخى » عند القـدماء بدافع من الحرص على صحة النصوص ، وتم وضع « مناهج الرواية » لتحويل التراث الشفاهى الى تراث مكتوب . وهى علوم أقرب الى التقديس والاحترام وأقرب الى الايمان الدينى منها الى البحث الأكاديمى الصرف. فكتب الحديث مثل «البخارى» تقرأ عبادة للتبرك ولدرأ الأخطار وجلب المنافع . وكتب التفسير مثل «الطبرى» تحظى من الاحترام قدرا لا يسمح بالمناقشة والحوار . وكتاب « الام » للشافعى أو « موطأ » الامام مالك أو « مسند » الامام بن حنبل مواطن للتصديق ، ومصادر للمعرفة . وسيرة « ابن هشام » تتحد بشخص النبى ولا يجوز المساس بها . مقولة « المقدس » اذن هى لب التراث وأى تنحية لا تأخذ فى الاعتبار هذا المركز وأى نهضة تحـاول تجـاوز هذه المقولة لا تحـدث أى تغيير فى العمق .

والعلوم الفلسفية كما يسميها القدماء العلوم النقلية العقلية التى تجمع بين التقديس والتعقيل مثل علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، وعلوم الحكمة من منطق وطبيعيات والهيات ، وعلوم التصوف وتهذيب الأخلاق مازالت علوما تعيش فى قلوب الناس . يستشهدون بها ، ويقرؤون أعمالها . تسرى مقولاتها وتوجيهاتها فى حياتهم الخاصة والعامة ، ويحتفظون بها فى بيوتهم ، بركة ورحمة . فالعقائد الاسلامية وعلى رأسها التوحيد ، والقدر والنبوة والايمان والآخرة ، تقوم فى قلوب النـاس بوظيفة الايديولوجية السياسية التى تحدد تصورهم للعلم ، وتعطيهم موجهات للسلوك . وعلم أصول الفقه هو الذى يحدد لهم كيفية العبادات وطرق المعاملات ، ومقاييس السلوك من حلال وحرام . وعلوم الحكمة هى التى أمدتهم بأن الفضـائل النظرية أعلى من الفضائل العملية ، وبأن المعرفة تتم اشراقا من الله فى النفس وأن العلم هو العلم اللدنى ، وبأن الطبيعة مخلوقة من الله يفعل فيها مايشاء ، وبأن الله والنبى والفيلسوف والرئيس والأمير والامام شخص واحد كامل الأوصاف ، تجب له الطاعة المطلقة . وعلوم التصوف هى التى وجهتهم نحو الخلاص من العالم والفرار منه الى الله والى تمثل القيم السلبية مثل التوكل الصبر والرضا والقناعة ، وحالات النفس مثل الخوف والخشية والرهبـة .

ومنها العلوم العقلية الخالصة سواء منها مثل الحسـاب والجبر

والهندسة والفلك والموسيقى والضوء أو الطبيعية مثل الكيميـاء والطبيعة والطب والأدوية وهى التى لم تؤثر فى حياة الناس أو فى ثقافتهم ولم يرثها أحد من علمائنا المحدثين بل ورثها الغرب وأصبحت رصيده العلمى قبل عصر النهضة ، طورها وأكملها ودخلت فى علمه الحديث وتطبيقاته التى تنقلهـا الشعوب غير الأوربية الآن ومنها الشعوب العربية والاسلامية التى بدأتها أولا ٠ ومنها العلوم الانسانية مثل علوم اللغة والأدب التى انتشر البعض منها فى الأدب العربى الحديث وعلوم الجغرافيا والتاريخ التى تركت لحضارة الغرب يطورها ويكملها علماء الغرب المحدثون ٠

٣ ـ الأمثال العامية ، والأدب الشعبى ، وكتب السير والملاحم التى مازالت الشعوب تستشهد بها وتأخذ منها معايير للسلوك ونماذج لحيـاة البطولة والوفاء يسمعها الناس سماعهم للقرآن ، ويهتزون للاثنين اعجابا وطربا ٠

مادة التراث اذن مادة سمعية أكثر منها مادة مرئية ، تعتمد على الأذن وليس على العين ٠ ومن هنا أتت خبرة الأجيال والتواصل مع الماضى ، والعيش مع « تجارب الأم » ٠

(هـ) تجارب الشعوب :

لما كان التراث حيا فى قلوب الناس فانه اختلط بتجـاربهم الفردية والاجتماعية ٠ وخبراتهم التاريخية فى السلم والحرب ، فى المجاعة والثراء ، وفى الهزيمة والانتصار ٠ وأصبح من الصعب التمييز بين مايأتى من التراث المكتوب والتراث الحى للشعوب ٠ حدث ذلك فى العهد القديمة خاصة ثم فى العهد الجديد بصورة أقل ، وحدث أيضا فى الحديث وفى العلوم الدينية وان لم يحدث فى القرآن نظرا لعدم مروره بفترة شفاهية ، وتدوينه مباشرة فى لحظة الاعلان ٠

وهذا التقابل بين التراث المكتوب وتجارب الشعوب طبيعى ٠ فالمعطى الدينى ذاته كان نتيجة لتجارب الأمم وحصيلة رسالات الأنبياء ٠ والاسلام بالنسبة للامة العربية يمثل دين الطبيعة والفطرة ٠ ومن ثم صعب التمييز بين مايأتى من القرآن وما يأتى من الطبيعة والفطرة ٠ لذلك اختلفت الأحكام

على شعوب المنطقة العربية بين أكثر الشعوب تدينا وأقل الشعوب تدينا ٠ الأول يخرج من الدين والثانى يخرج من الطبيعة ٠ وهما فى واقع الأمر شىء واحد لدى الأمة ٠ وتؤيد ذلك النصوص الدينية مثل « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » (٢ : ١٣٨) أو « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (٣٠ : ٣٠) كما تثبتها الأمثال العامية مثل « اللى عاوزه البيت يحرم على الجامع » ٠

٢ ـ تفسير التراث :

ومن هنا كان تفسير التراث شرط النهضة الحضارية ٠ فكل تراث يحتوى على اشتباه يفيد الضدين ، ويحتوى على المعنيين المتناقضين سواء فى التراث الدينى المكتوب أو فى التراث الشعبى أو فى تجـــارب الأمم والشعوب ٠ ونظرية التفسير لدى شعوب المنطقة تعادل نظرية المعرفة فى الحضارة الغربية ٠

(أ) مناهج التفسير :

يحدث التفسير بعدة مناهج هى فى حقيقة الأمر طرق لاشعورية أولا عند الناس ثم تصبح مناهج شعورية عند المفكرين وأهمها :

١ ـ قراءة الحاضر فى الماضى ٠ وليس للتراث معانى موضوعية فى نصوصه أو فى تجاربه بل مجرد حامل تسقط عليه الاحتياجات الحالية ٠ وحقيقة المعنى هو مقدار مايثيره الحاضر فى الماضى ٠ فاذا كانت احتياجات العصر ومطالبه الحرية والعدالة فاننا لا نفهم من نصوص التراث الا ماسند هذه الاحتياجات مثل قول عمر « لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » أو القول المأثور « العدل أساس الحكم » ٠ ويحدث الانقطاع عن الماضى اذا ماظن الناس والمفكرون أن التراث يحتوى على معانى فى ذاته يتم اخراجها بصرف النظر عن الاحتياجات ، فيظل التراث هائما فى الأذهان لا يجد له مستقرا ، ولا يحقق مطلبا ٠ وهذا هو اشكال الذاتية والموضوعية ٠

٢ ـ الانتقاء من التراث مايحقق مصالح الأغلبية ٠ فالتراث به كل

شىء ، ويحتوى على الشىء ونقيضه . ومن ثم فرضت احتياجات العصر نفسها لمقياس للانتقاء . فاذا احتاج العصر للعقلانية ظهر التراث العقلانى ، واذا احتاج العصر للعلمية ظهر التراث العلمى ، واذا احتاج العصر للايديولوجية السياسية ظهر التراث السياسى .

٢ ـ الاختيار بين البدائل ، واعادة الاختيار طبقا لاحتياجات العصر : فقد قدم التراث بدائل كثيرة ، العقل والذوق ، العبادة والمعاملة ، العقل والنقل ، النظر والعمل ، التنزيه والتشبيه ، الجبر والاختيار ، التنزيل والتأويل . كما قدم التراث اتجاهات مختلفة : سنة وشيعة ، أشاعرة ومعتزلة ، مرجئة وخوارج ، وكل اتجاه يمثل اختيارا سياسيا . ولما كانت ظروف العصر قد تغيرت فان اعادة الاختيار بين البدائل ، وعرضها كلها من جديد أمام الوعى القومى يقضى على أحادية الطرف ، وسيادة تيار وتكفير التيارات الأخرى .

(ب) سلبيات التراث :

لما كانت احتياجات العصر محددة تعبر عن حركة التاريخ وكانت فى نفس الوقت مقياسا للانتقاء واختيار بين البدائل فان كل ماتختاره يكون ايجابيا وكل ماتتركه يكون سلبيا . فايجابيات التراث وسلبياته ليست مطلقة بل تحددها اختيارات كل عصر ، وتتغير طبقا لمتطلبات الأجيال . وبالنسبة لجيلنا فانه يمكن تحديد بعض هذه السلبيات كالاتى : ـ

١ ـ سيادة التصور التسلطى للعالم المتمركز حول الواحد ، الذى يعلم كل شىء ويقدر على كل شىء . ويظهر ذلك بوجه خاص فى العقائد « الأشعرية » التى ورثتها الأجيال أكثر من ألف عام وأصبحت جزءا من روح الأمة والذى أصبح عنوانا « للطغيان الشرقى » . ويظهر ذلك أيضا فى الواحد الحر ، والمسيطر على كل ماسواه وما ينتج عنه من قدرية . ويتمثل ذلك أيضا فى احتياج العالم اليه فى صورة نبوة تهدى العقل وتكمله وتعصمه من الخطأ ، وايمان به يجعل العمل فى المرتبة الثانية ، وانكار لغائية الطبيعة وقوانينها ، وتجاوز هذا العالم الى ماوراءه . هذا التصور المركزى الواحد للعالم ليس سلبيا « فى ذاته » فقد استخدمته الصين لصالح الثورة ، ولكنه

حتى الآن يمثل عنصرا سلبيا فى التراث بالنسبة للامة العربية ، ويمثل بالنسبة لنا أشكال الحرية(١) ٠

٢ ـ سيادة المعرفة النصية وهو مايسمى بأولوية النقل على العقل أو بالقول بالمأثور دون المعقول أو بأهل الأثر فى مقابل أهل الرأى حتى غابت المعرفة العقلية أو المستمدة من الواقع المباشر أو من استقراء حوادث التاريخ حتى قال أحدالشعراء المعاصرين «واحتمى أبوك بالنصوص، فجاء اللصوص» وهو مايسمى أيضا بسيادة الفقه الافتراضى ، وتحكيم النص فى الواقع وليس تفسير النص طبقا للواقع ٠ وهو مايسمى « الحرفية » التى تقتل « الروح » والشكل الذى يقضى على المضمون ٠ وبالنسبة للتراث الشكل هو اللغـــة والمضمون هى حياة الناس وواقعهم ٠

٣ ـ المنطق الصورى الذى تغلب عليه أشكال القياس وصور الفكر كما هو الحال فى منطق القضايا ، وغياب منطق الواقع ، وحول التاريخ وقوانين الصراع ٠ صحيح أن علماء الأصول من متكلمين وفقهاء قد فقدوا المنطق الأرسطى ووضعوا منطقا تجريبيا حسيا ومنطقا عمليا للسلوك كما فقد حكماء الاشراق المنطق الصورى وضعوا قواعد للمنطق الاشراقى ومع ذلك غاب منطق التاريخ باستثناء ابن خلدون ٠

٤ ـ التصور الثنائى للعلم الذى ظهر فى علوم الحكمة ، وقسمة العالم الى أول وآخـــر ، صـــورة ومـــادة ، عقل وحس ، مطلق ونسبى ، باق وفان ٠٠ الخ ، وظهور هذه الثنائية فى الطبيعيات : تخلخل وتكاثف ، زمان ومكان ، جوهر وعرض ، كيف وكم ٠٠ الخ ٠ وظهورها أيضا فى الأخلاق : خير وشر ، ملاك وشيطان ، جنة ونار ، ايمان وكفر ، ثواب وعقاب ، رجل وامرأة ٠ وقد أعطت هذه الثنائيات الطرف الأول كل شىء وسلبت من الطرف الثانى كل شىء ٠ فعاشت الأمة فى عالم سلبى بلا قيمة ، غير موجود بذاته يستمد وجوده من غيره ٠

---

(١) أنظر مقالنا : « الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر » المستقبل العربى ، يناير ١٩٧٩ ٠

٥ ـ سيادة الفضائل النظرية على الفضائل العملية ، وجعل التأمل أعلى قيمة من العمل ، والحكيم أفضل من العامل ٠ وقد ورث الناس هذا الاختيار منشأ أفضلية الجامعات على المعاهد العليا والمدارس الفنية ، وقيمة الأعمال المكتبية على الأعمال اليدوية ، وقيمة التنظير والتخطيط واعطاء الأوامر على الانتاج والتنفيذ ٠ وقد ظهر ذلك أيضا فى « المدينة الفاضلة » التى يقبع الملك الفيلسوف على قمتها ٠

٦ ـ سيادة القيم السلبية التى ظهرت فى علوم التصوف كما هو الحال فى المقامات مثل التوكل والرضا والقناعة والصبر والزهد أو فى الأحوال مثل الخوف والخشية والرهبة حتى أصبحت قيما اجتماعية توجه سلوك الناس ٠ مع أنها نشأت فى البداية كرد فعل على قيم اجتماعية مضادة مثل التكالب على الدنيا ، والتمتع بمباهج الحياة ، والتنافس والتقاتل على السلطة ٠ كما ظهرت قيم الفناء والفقر والمحو والمحق ، ولكنه فناء صورى بلا مضمون ودون نتيجة من أجل احداث تغيير فى واقع الناس الفعلى ٠

(جـ) ايجابيات التراث :

تتمثل شروط النهضة الحضارية اذن فى الخلاص من السلبيات التى استمرت فى وجداننا القومى أكثر من ألف عام واظهار الايجابيات من كوامن الشعور والتى توقفت منذ حسم الصراع فى القرن الخامس الهجرى لحساب السلبيات التى تجسدت فى الأشعرية ، فكر الدولة السنية ، والذى ازدوج فيما بعـــد بالتصوف خاصـــة فى فترة الحـــكم العثمـــانى ٠ وأهم هذه الايجابيات هى :

١ ـ بالرغم من سيادة الاشراق إلا أن العقل استطاع فى أصول الدين خاصة عند المعتزلة أن يكون أساسا للنقل ، فاذا تعارض النقل والعقل يؤول النقل لحساب العقل ، وكما قال الفقهاء « اتفاق العقل الصريح مع النقل الصحيح » ، ومن يقدح فى العقل يقدح فى النقل لأن العقل أساس النقل ٠ ظهر ذلك بوضوح عند المعتزلة ، فانتهوا الى التنزيه أى تصور الله كمبدأ عقلى خالص وليس كاله لشخص يقبع فى وجداننا القومى كأساس « لعبادة الأشخاص » فى حياتنا ٠ كما ظهر ذلك فى الفلسفة وتحويل العالم كله الى

تصور عقلى خاصة عند ابن رشد ، فالحكمة الأخت الرضيعة للشريعة المتحدتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والعزيزة على مايقول القدماء . ونحن فى نهضتنا الحالية نصارع من أجل العقل وندعو الى العقلانية وكأنها تراث الغير وليس التراث الذاتى .

٢ _ بالرغم من جعل الطبيعة مخلوقة من الله الا أن العلم نشأ للسيطرة على قوانين الطبيعة التى سخرها الله لخدمة الانسان فكان الفلاسفة القدماء علماء طبيعة وكيمياء وفلك ورياضة وطب وصيدلة وفى نفس الوقت متكلمين وفقهاء وفلاسفة وأدباء . وظهر أصحاب الطبائع من المتكلمين يحللون الكمون والطفرة والذرات فى الطبيعة . ونحن الآن فى نهضتنا الحديثة خاصة عند أنصار الغرب تحاول من جديد الدعوة الى العلم والى الفكر الطبيعى .

٣ _ اثبات حرية الانسان وخلق أفعاله خاصة عند المعتزلة ، وأن له قدرة واستطاعة ، وأنه قادر على الاختيار بما له من عقل وتمييز ، وبما يتمتع به من تدبر وروية ، والتأكيد على الغائية والبواعث فى الحياة ، واثبات الصلاح والأصلح وأن الله لا يفعل الا مافيه مصلحة العباد بدلا من العشوائية والتشتت والتضارب فى الاتجاهات .

٤ _ بالرغم من أولوية النظر على العمل الا أن قيمة العمل ظهرت أيضا فى أصول الدين خاصة عند المعتزلة والخوارج ، فالعمل هو مقياس الايمان ، ومن لا عمل له لا ايمان له ، والعمل هو العمل الصادق الكامل الذى لا يقبل أنصاف الحلول أو المساومة كما ظهر فى أصول الفقه على أنه غاية الشريعة ، يتم فى الوقت على الفور والا كان متراخيا وقضاء . كما ظهر فى التصوف على أنه الطريق الى المعرفة ، فالأحوال ثمرات الأعمال . والدعوة الى العمل منتشرة فى الأمثال العامية والأدب الشعبى انتشارها فى نصوص التراث .

٥ _ بالرغم من سيادة بعض القيم السلبية فى التصوف الا أن ظهرت به أيضا موضوعات الطاقة والحركة والنشاط ومفاهيم الارتقاء والنكوص والتقدم والتأخر . وقد استطاع بعض الصوفية تحريك الجماهير وحشد قوى المعارضة وتفجير طاقات الناس وتوجههم فى ثورات شعبية عامة .

كما استطاع « اقبال » تحويل التصوف الى طاقة حيوية وحركة فى التاريخ توقظ الأمة وتبعث نهضتنا · المهم هو تغيير محوره من الأعلى والأدنى الى الأمام والخلف حتى تتحقق الوحدة الشاملة بالفعل بين الواقع والمثال وليس فقط عن طريق الخيال ·

٦ ـ اعتبار المصلحة هى أساس الشرع كما وضح فى علم أصول الفقه وأن « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » وأن « لا ضرر ولا ضرار » وهى المبادىء المقررة عند القدماء · فقد قام الشرع على الحفاظ على مصالح الناس ، وهى الضرورات الخمس : الدين ، والعقل ، والحياة ، والنسل ، والمال · وكل ماحافظ عليها فهو شرعى وكل ماهددها فهو غير شرعى · والاجتهاد هو اعمال الجهد للاستدلال ، وابداع حلول جديدة فيها الحفاظ على المصالح العامة ·

فاذا ما استطاعت الأمة ايقاف سلبيات التراث والاستمرار فى ايجابياته تحققت شروط النهضة الحضارية من الداخل دون ماحاجة الى « التقريب » ·

٣ ـ سـلطة التراث :

والتراث ليس مكتوبا فقط ، وليس حيا فى شعور الناس فقط بل يمثل سلطة قد تكون أقوى من السلطة السياسية القائمة · دخل التراث فى معارك تدعيم السلطة السياسية كما دخل لتأليب حركات المعارضة · وتمثلته أيضا مختلف القوى الاجتماعية ·

(أ) التراث وحركات المعارضة : لما استتب الأمر للدولة الأموية أفرزت فكر السلطة أو تراث الأمر الواقع ، فظهرت سلطوية التصور ، وعقـائد القضاء والقدر ، والايمان بالقول حتى تستكين الناس وترضى بالأمر الواقع ، فالمفضول أولى من الأفضل ، وكل شىء فى هذا الكون يتم بمشيئته ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن · ولما كانت الدولة الأموية قد اغتصبت السلطة اغتصاباً ظهرت حركات المعارضة كل منها يفرز فكرها وعقائدها لتغير الأمر الواقع وكان أبرزها ·

١ - الشيعة التى ترى السلطة الأموية مغتصبة للخـلافة التى تم اغتصابها قبل ذلك منذ وفاة الرسول · وصاغت عقائدها فى الامام من أجل فعالية المعارضة ونجاحها : الألوهية (الكاريسمية) ، العلم الباطنى ، الغيبة ، التقية ، العصمة ··· الخ · وبهذه العقائد يمكن تجنيد الجماهير وطاعة الامام ونائبه كما حدث فى الثورة الايرانية ·

٢ - الخوارج التى ترى أن الامامة تكون بالاختيار والبيعة لا بالقهر والسيف والترغيب والترهيب كما حدث فى الدولة الأموية وصـاغت عقائد تساعدها على المعارضة مثل العمل الذى لا ينفصل عن الايمان ، الاسلام الذى لا يتجزأ ، التنزيه الخالص ، وجوب الخروج على الدولة ، الاستشهاد فى سبيل الله كما يحدث أحيانا فى الجماعات الاسلامية المعاصرة ·

٣ - المعتزلة التى وجدت فى الأصول الخمسة بناء عقائديا للمعارضة : التنزيه فى مقابل التشخيص ، والعقل ، والحرية ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وكان الهدف من المنزلة بين المنزلتين ايجاد نوع من الوحـدة الوطنية تضم جميع فئات المعارضة ولكنها معارضة فكرية من خلال الوضع القائم وليس خروجا بالسيف ·

وقد ظهرت معارضة نشطة دون أن تنتج فكرا للمعارضة مثل معارضة بعض الصوفية عن طريق النصح والارشاد ، ومعارضة بعض الفقهاء قياما بمهمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وممارسة لوظيفة الحسبة ·

(ب) التراث والقوى الاجتماعية : وقد وجدت القوى الاجتماعية فى نظريات التراث واتجاهاته خير سند لها وتدعيما لمركزها الاجتماعى· كما أنها ساعدت على افرازها وصياغتها وتحويلها الى فكر رسمى للدولة · ويمكن وصفها كالآتى :

١ - طبقة الأمراء والحكام أرادت لتزيين مجالسها الشعراء والأدباء والفلاسفة والعلماء · فنشأت الفلسفة والأدب من داخل قصور الأمراء · ومنهم من تقلد الوزارة مثل ابن سينا أو تقلد المناصب العليا مثل ابن رشد قاضى قضاة قرطبة ، ومنهم من كان نجم سيف الدولة الحمدانى مثل الفارابى·

ومن هنا خرج فكر الصفوة ، فكرا فلسفيا نظريا ، وجد فى الفلسفة اليونانية فلسفة الصفوة أيضا ، مايريد ٠

٢ - طبقة العلماء والفقهاء والمحدثين ، وهم فى غالبهم ينتسبون الى الطريقة المتوسطة ، لا يهتمون بتغيير الأوضاع الاجتماعية بل العمل من خلال الأوضاع الموجودة ، وهو الفكر الرسمى لأهل السنة الذى أصبح فكر الدولة والذى منه تمت صياغة كل علوم التراث والتى استمرت حتى الآن ٠ يغلب عليه الاتزان والهدوء ، ويرفض الدخيل على عكس الفلاسفة الذين تمثلوا الحضارات المجاورة ودافعوا عنها ٠

٣ - عامة الناس التي انتشر فيها التصوف والذى تحول فيما بعد الى طرق منظمة قادرة على حشد الآلاف ٠ ولما كان التصوف حركة استبطان ورجوع الى الذات وترك العالم فقد أيدته الدولة وغذته بالفكر الرسمى الأشعرى فكر السلطة القائم على سلطوية التصور ٠

ومازالت الى الآن تستخدم اتجاهات التراث المختلفة لتدعيم القوى الاجتماعية مثل استخدام الاسلام « الشعائرى » لتدعيم الوضع القائم نظرا لعدم مساسه بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ٠ وكذلك استخدم الاسلام « الباطن » للتأكيد على دور الالهام فى حياة الناس وأن العقل قاصر عن التحليل والفهم ٠ وأن كل مشاكل العالم الخارجى انما تجد حلها فى « التحول الى الداخل » وفى مقولات الايمان والطاعة والرضى ٠

(حـ) التراث والثورة : التراث نعلمه جميعا والثورة تعيشها أجيالنا بصرف النظر عن مراحلها : الاصلاح الدينى أو النهضة أو الثورة فى النهاية ٠ فقد قدمت الشعوب غير الأوربية موضوع الثورة والتحرر الى الوعى الانسانى على أساس انه تجربة عمرها ٠ ولما كانت شعوبا تراثية ثار فى ذهنها أشكال التراث والنهضة كمقدمة للثورة ٠

وقد حاول المصلحون والمفكرون اعداد التراث كى يكون ركيزة للنهضة ويمكن اجمال هذا الاعداد فى ثلاث :

١ - تغيير المراكز ، من الواحد الى الكثير ، أو بتعبير دينى شائع من

الله الى الانسان(٢) حتى يتم تفجير القوى من خلال الفرد · فلا يوجد عصر نهضة بلا نزعة انسانية ، يسترد فيها الانسان العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة من الله لأن الله « غنى عن العالمين » ، جل شانه ، تعالى الله عما نصف · وكل نهضة فى حقيقة الأمر انما تعنى الانتقال من « التمركز حول الله » الى « التمركز حول الانسان » ·

٢ - تغيير المحاور ، من الأعلى والأدنى الى الأمام والخلف ، وذلك أن الارتقاء والنكوص فى التراث يتمان صعودا وهبوطا كما هو واضح فى نظرية الفيض عند الفلاسفة وفى المقامات عند الصوفية · والشعوب فى نهضتها انما تنتقل من التخلف الى التقدم ، فالأعلى فى التراث هو التقدم فى النهضة ، والأسفل فى التراث هو التأخر فى النهضة · وعلى هذا يتحول الخلود الى زمان ، والزمان الى تاريخ ·

٣ - تغيير المستويات اللاهوتية والفقهية والصـــورية الى مستويات شعورية واجتماعية حتى يتم تحليل الظواهر تحليلا انسانيا خالصا · فالعقائد ليست أبنية الهية ، والأحكام ليست أوامر أو نواهى الهية ، والشرائع ليست مجرد قوانين صورية بل كل ذلك له وجود طبيعى فى شعور الفرد وفى علاقاته الاجتماعية · وبالتالى كان الانتقال من العلوم الدينية الى العلوم الانسانية انتقالا ضروريا حتى تتم الحركة من التراث الى النهضة ·

ثانيا - تراث الغير :

ولما كان الوعى الحضارى الذى أنتج التراث الذاتى وعيا متفتحا على الحضارات الأخرى فانه سرعان ماتمثل تراث الغير واحتواه واستعمل لغته ، واستعمل أساليبه ، واستخدم طرقه ، وأكمل نقائصه · ثم أبدع بمناسبته خلقه الذاتى · استطاع القدماء احتواء حضارة العقل عند اليونان والديانات الشرقية فى فارس ، وعلوم الهند ·

---

(٢) أنظر مقالنا : ثيولوجيا أم انتروبولوجيا فى «نهضة العالم العربى» بالاشتراك مع د· أنور عبد الملك ، د· عبد العزيز بلال ، بلجيكا ١٩٧٢ (بالفرنسية) ·

أما المحدثون فانهم فى انفتاح وعيهم الحضارى الجديد على تراث الغير ، التراث الغربى ، حدثت لديهم « صدمة الحداثة » وخلطوا بين التحديث والتغريب ، فكان من الضرورى « تحجيم » تراث الغير ، ورده الى حدوده الطبيعية داخل بيئته المحلية .

١ ـ الحداثة والتحديث :

تعنى الحداثة هنا الانتقال من التراث الذاتى الى تراث الغير ليس على مستوى الثقافة بل على مستوى السلوك اليومى والعادات والتقاليد . وهنا يتم الخلط بين الحداثة في السلوك وتحديث المجتمعات أىتغيير نظمها الاجتماعية وكأن « العصرية » تعنى فقط السلوك المهذب للأفراد دون تنمية اجتماعية شـــاملة .

(أ) مظاهر الحداثة :

وقد بدت عند أجيالنا المعـاصرة مظاهر الحداثة لدى الطبقات العليا من المجتمع كى تلحق بالعصر وكما حدث فى تركيا بعد الثورة الكمالية وكما حدث فى مصر فى القرن الماضى حتى قبيل الثورة المصرية فى ١٩٥٢ . وقد بدت مظاهر الحداثة كالآتى :

١ ـ العيش على مستوى الانتاج الآلى فى الغرب ، والتمتع بالخدمات الحديثة واستيراد أحدث الاختراعات لتسهيل رغد العيش . وكما تحدث فى مجتمعاتنا الصحراوية الحالية من وجود أحدث أنواع الاختراعات الحديثة فى الغرب .

٢ ـ الحداثة فى مظاهر الحياة الخارجية فى العمارة والهندسة وفى العمران بوجه عام من شق الطرق ، وتشييد الكبارى العلوية ، واقامة الميادين والحدائق العامة ، والانتقال من عصر « الجمال » الى عصر « الصواريخ » ، ونقل انجازات الغير دون اختراعها .

٣ ـ الحداثة فى الثقافة ، والاطلاع على آخر صيحات العصر فى

الفكر والفن والأدب دون وعى داخلى لتزيين القصور ولحـــديث الأندية والمجتمعات . فالثقافة ترف ، والفن سلعة ، والأدب من المستلزمات العصرية . وهنا تنشأ أقلية من العصريين ، امتدادا لثقافة الغير وعاداته وتقاليده ، تكون نواة النخبة السياسية فيما بعد .

(ب) مخاطر الحداثة :

والحداثة بهذا المعنى لها مخاطر عدة منها :

١ ـ ترويج التقدم على السطح وترك التخلف فى العمق وفى تصور الناس للعالم ، وكما قال أحد شعرائنا المعاصرين « لبسنا قشرة الحضارة ، والروح جاهلية » .

٢ ـ انقطاع الماضى عن الحـــاضر ، وغياب أى تطور طبيعى بينهما مما يسبب فى الحياة العامة تجاورهما المكانى دون أى اتصال زمانى . فتشييد الأبنية الحديثة فى مقابل الأبنية القديمة دون تطوير للقديم ودون ربط الجديد به .

٣ ـ توليد المحافظة من أجل الدفاع عن القديم ، واحداث تيار عكسى للحداثة ورفض ماهو قائم . فمادام القديم قد توقف نموه بسبب موانع الجديد فانه لا يبقى أمامه الا التطور الى الوراء .

٤ ـ القضاء على خصوصية القديم ونوعيته ، والتنكر لها أو الجهل بها تماما واحلال الشمول محلها . وعادة مايكون الشمول الغربى الذى هو فى حقيقة الأمر خصوصية غربية انتشرت خارج حدودها بسبب تقدم الغرب السابق لنهضة الشعوب غير الأوربية بحوالى خمسمائة عام ، منذ عصر النهضة الأوربى .

٥ ـ عدم اللحاق بالغرب وانتاجه السريع ، واللهث وراءه . فان معدل انتاج الغرب أسرع بكثير من معدل تمثل الشعوب غير الأوربية له . وهنا تحدث « الصدمة الحضارية » . مع أن هذا التجديد المستمر يهدف الى ايجاد

البديل النظرى فى الوعى الأوربى بعد اسقاط الغطاء النظرى القديم منذ عصر النهضة فى حين أن الشعوب غير الأوربية مازالت تحت غطائها النظرى الموروث ٠

٦ - تكوين طبقة من « المستغربين » أو ماسماهم فكرنا المعاصر « المتأوربين » منعزلة عن جموع الشعب لا أرض لهم ، يعيشون فى العواصم الأوربية ويتنقلون بينها ، وقد يولدون فيها ويموتون بها مثل ملاك الأرض الغائبين على مستوى الدولة ٠

٧ - الولاء للغرب ، اذ أنها تدور فى فلك الأجنبى ، وتمثل مراكز الاستعمار الثقافي في البلاد ، هم النخبة السياسية والثقافية والاجتماعية ، أجانب ومصريون متأوربون ، وأول من يجرفهم التيار فى الثورة الوطنية كما حدث فى مصر فى ثورة ١٩٥٢ ٠ فقد كان « طرد الأجانب » باستمرار احدى المطالب الوطنية كما حدث فى ثورة عرابى ٠

(د) دور الحداثة :

بالرغم من سلبيات الحداثة فى مظاهرها ومخاطرها فقد كان لها بعض الدور مثل :

١ - تعليم جيل فى التخصصات الدقيقة كان له فاعلية وأثر على حياة البلاد فى العمران بوجه عام والحياة الثقافية بوجه خاص ، فأنشأت المدن الجديدة ، وأقيمت البنايات الحديثة ، ومهدت الطرق ، وشيدت الكبارى والسدود اما لبقايا من وطنية أو لخدمة الاقتصاد الغربى أو للسيطرة على ثروات البلاد ٠

٢ - تعليم أجيال لاحقة من الوطنيين أصبح ولاء معظمهم للبلاد فاتسعت قاعدة الفنيين والمتخصصين مما ساعد على اعداد « البناء التحتى » للبلاد ، وظلت البلاد فى هذا الصراع بين المتخصص غير الوطنى والمتخصص الوطنى أولا ، ثم بين الوطنى غير المتخصص بعد الثورة المصرية وغير الوطنى وغير المتخصص فى جيلنا هذا ثانيا بعد احتجاب مصر وظهور طبقة من غير الوطنيين وغير المتخصصين ، لا أهل خبرة ولا أهل ثقة ٠

٣ ـ كان المتأوربون نافذة لمصر خاصة وللأمة العربية عامة على العالم الخارجي · فمن خلالها اطلع الوطنيون على مظاهر التقدم الأوربى مما أوحى لبعض الحكام جعل مصر « قطعة من أوربا » وكما حاول الغرب نفس الشىء مع إيران قبل الثورة ، فقد كانوا صحفيين ومفكرين وساسة ورحالة ، ولكن كان معظمهم علماء ومهندسين وفنيين ·

٤ ـ كانوا نافدة للغرب على العالم العربى · فاستطاع الغرب أن يرى من خلالهم الشعوب غير الأوربية سواء من خلال كتاباتهم عن شعوبهم مصر والشام خاصة أو من سلوكهم وتقاليدهم وأحاديثهم عن بلادهم فى الخارج · فقد رأى الغربيون صورة الشعوب غير الأوربية مجسدة فى أشخاصهم ·

٢ ـ التحديث والتغريب :

والحقيقة أن هذه الحداثة فى سلوك الأفراد لم تنتج أثرا فى تحديث المجتمعات تحديثا شاملا نظرا لقيامها على « التغريب » فى الوعى القومى ، فالتحديث هى محاولة تغيير المجتمعات على يد « المحدثين » الذين هم فى واقع الأمر ضحية التغريب فى وعيهم الثقافى والوطنى ·

(أ) النقل والاستيعاب :

يفترض التغريب أن وظيفة الشعوب غير الأوربية هو النقل والاستيعاب لابداعات الغرب ، وكلما أبدع الغرب لحق غير الأوربى بالنقل دون التمثل أو الفهم أو حتى مجرد التفكير فيما ينقل · وقد أدى ذلك فى الشعوب غير الأوربية الى الآتى :

١ ـ الخلط بين العلم والمعرفة وذلك أن العلم شىء والمعارف العلمية شىء آخر · العلم هو نشأة العلم بناء على تصور علمى للعالم وليس مجموعة من المعارف يحملها جاهل بنشأتها · ولكننا لم نعى هذا الخلط لأن وجداننا القومى يرى أنه « رب سامع أوعى من مبلغ » مع أن ذلك فى الاستفادة والاستعمال وليس فى الابداع · فلا مانع لدى العـالم أن يكون ناقلا لآخر النظريات فى علوم الذرة ثم يتبرك بآل البيت ، ويغير واقعه بالدعاء ·

٢ - تصـــور أن التقـــدم هو استيراد آخـر الاختراعات وانجازات التكنولوجيا الحديثة وليس ابداع وسائل للسيطرة على الطبيعة حتى اضطرت الشعوب غير الأوربية الى انتظار « قطع الغيار » لوسائل لم تبدعها ٠ ولما كان معدل الاختراع أكبر من معدل النقل تحولت مجتمعاتنا الى مجتمعات استهلاكية صرفة لما ينتجه الغرب ٠ ويصدر الغرب اختراعاته السابقة التى مازالت بالنسبة لنا تمثل لحاقا بالتقدم العلمى والتكنولوجى ٠

٣ - القفز الى النتائج دون المقدمات ، وقطف الثمار بلا غرس ، وجنى الأوراق بلا جذور بالرغم من قراءتنا « أصلها ثابت وفرعها فى السماء » (١٤ - ٢٤) ٠ فالانجازات العلمية انما أتت بعد تطور طويل للمنظور العلمى منذ عصر النهضة فى القرن السادس عشر حتى عصر الاكتشافات العلمية فى القرن الماضى ، وتكنولوجيا هذا القرن ٠ ولكن مجتمعاتنا تحاول أن تعيش فى عصر النهضة وأن تقفز الى عصر التكنولوجيا دون أن يحدث تطور طبيعى فى منظورها العلمى أو فى تصورها للعالم لأن التاريخ ومراحله ليس بعدا فى وجداننا القومى ٠

(ب) مخاطر التغريب :

وقد أدى التغريب الى عدة مخاطر أهمها :

١ - التعلم المستمر والتتلمذ على أيدى الغير الى مالا نهاية ، والتهميش والترجمة لما نتعلم حتى يرهق الذهن ويضيع الوقت فى الاستيعاب ويتحول الذهن الى « متلقى العلم » وليس الى « مبدع العلم » ، ويصبح العلم كما هائلا بلا كيف ، ويغلب على انتاجنا طابع التجميع والعرض باسم العـلم ، ويصبح العالم هو صاحب العلم الغزير ، ويكون أفضل عالم هو العـــالم الموســوعى ٠

٢ - لما كان معدل الانتاج الغربى أسرع بكثير من معدل الترجمة ، طالت فترة الترجمة والتجميع ولم يتحول بعد الى التأليف والابداع ٠ مع أن فترة الترجمة الأولى لم تستغرق أكثر من مائة عام وهو القرن الثانى الهجرى جاء بعدها التأليف فى القرن الثـالث عند الكندى مثلا ٠ ونحن

قد بدأنا الترجمة في القرن الماضي منذ بعثات محمد علي وتحت اشراف الطهطاوي ومازلنا نشكو من نقص التراجم ٠

٣ - تكوين مركب العظمة الحضاري لدى الشعوب الغربية وفي مقابلها مركب النقص الحضاري لدى الشعوب غير الأوربية مادامت العلاقة أحادية الطرف ، طرف يعطى وطرف يأخذ ، طرف يبدع وطرف ينقل ، وبمرور الأجيال ، تتحول العادة الى طبع ، ويتحول الطبع الى سلوك طبيعي ٠

٤ - ضياع قدرة العقل على التفكير وتحويله الى وظيفة الذاكرة أي التذكر والاستيعاب ٠ وبالتالي نقل قدرات الذكاء ، وتختفي محاولات الابداع وينتقل ذلك الموقف الحضاري العام الى نمط في الحياة الثقافية في التعليم في المدارس والجامعات حتى في معاهد البحث العلمي ٠

٥ - خلق طبقة من المتخصصين لنشر العلم والقيام بأعمال الترجمة لمراكز الثقافة الممثلة للدول الغربية ، وتوجيه الرأى العام لدى الشعوب بنوع المعلومات المترجمة ومعظمها عن مآثر النهضة الأوربية ومميزات المدنية الحديثة حتى يتحول الوعي القومي من الذات الى الغير فتتكسب هذه الطبقة، وتحول العلم من رسالة الى منفعة شخصية أو الى وجاهة اجتماعية وسط شعوب في حاجة الى التعلم والمعرفة ٠

٦ - ويزيد ولاء هذه الطبقة للغير الى حد يقرب من الخيانة الوطنية اذا ما أصبحوا أدوات للغزو الثقافي الأجنبي ، ورسلا للاستعمار الثقافي وهم على وعي بدورهم ، فيجرفهم في النهاية أقرب تيار للثقافة الوطنية ٠

(هـ) طغيان طابع العقلية الغربية :

نظرا للكم الهائل من المنقول من تراث الغير ولانتشار عادة الترجمة والتجميع في صورة تأليف فان « طابع » العقلية الغربية سرعان ماينتشر في أذهان الشعوب٠ فالكم المنقول يولد معه كيف الفكر فيفكر المثقفون بمقولات الغرب ، وتطبع أذهانهم بطابع العقلية الغربية التي يمكن توصيفها على النحو الآتي :

١ ـ التجزئة والتقسيم والتفتيت بدعوى التحليل والدقة العلمية لرؤية المتناهى فى الصغر حتى استحالت رؤية الكل الشامل . فأصبح المثقفون لدينا بدعوى « المنهج التحليلى » قصيرى النظر لا يتجاوزون التخصص الدقيق فى حياتهم العامة ، وفقدوا المنظور التاريخى ، والبعد الحضارى للعلم . وقد حدث ذلك فى الغرب خاصة كرد فعل على الشمول الكنسى الأرسطى ومذاهب الفلسفة فى العصر الوسيط والفكر الموسوعى(٣) .

٢ ـ الوقوع فى المتعارضات المفتعلة والتناقضات الوهمية والاتجاهات المتضاربة التى ينفى أحدهما الأخر مثل العقل والحس ، المثالية والواقعية الصورية والمادية ، العقل والعاطفة ، الفردية والاجتماعية ، الرأسمالية والاشتراكية وكأن الحقيقة فى طرف دون الطرف الآخر . وقد حدث ذلك خاصة فى العقل الأوربى نتيجة لسيطرة طرف ورفض الطرف الآخر لذلك. فقد دفع المعطى الدينى الغربى العقل الى الروح فآثر المادة ، والى الآخرة فآثر الدنيا ، والى التسامح فأخذ العنف .

٣ ـ وكان نتيجة لذلك أن انتقل العقل الأوربى من الفعل الى رد الفعل ، ومن رد الفعل الى الفعل من جديد ، يرفض اليوم ماقبله بالأمس ، ويرفض بالأمس مايقبله اليوم ، وأصبح من الممكن دراسة الحضارة الأوربية كلها طبقا لهذا القانون من الكلاسيكية الى الرومانسية الى الكلاسيكية الجديدة الى الرومانسية الجديدة فى الفن ، ومن المثالية الى الواقعية الى المثالية الجديدة الى الواقعية الجديدة فى الفلسفة .. الخ .

٤ ـ ونتج التغير المستمر ، وعدم الاستقرار ، والقلق ، والبحث عن بؤرة للأشياء لا يمكن العثور عليها اذ يمتد الذهن باستمرار الى أطراف البؤرة وليس الى البؤرة ذاتها وكأنه غير قادر تاريخيا على حسن التصويب لفقد البواعث الموجهة أو الهدف الأقصى . هذا الايقاع السريع فى البحث عن شىء هو الدافع وراء الابداع المستمر من أجل الاستقرار على شىء .

---

(٣) أنظر مقالنا : ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد ، قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر ص ٥١ ـ ١٩ ـ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٧ .

وهو مالم يحدث قبل ذلك فى الشعوب غير الأوربية المستقرة نظريا فى تصورها للعالم ٠

٥ ـ التحيز المسبق للمادى والعيانى والمحسوس والاعتماد على المعرفة الحسية والتجريبية نظرا للعقدة من المسلمات والمصادرات والمعطيات المسبقة التى مثلتها الكنيسة وأرسطو ، وهو ما أصبح يسمى « بالمادية الأوربية » وقد انتقلت من مجال المعرفة الى مجال الأخلاق وكأن الوعى الأوربى قد ارتكن الى الرومان دون اليونان والى اليهودية دون المسيحية ٠

٦ ـ كل المذاهب المثالية التى حاولت اعادة صياغة المسيحية على نمو عقلانى طبيعى اجتماعى وتلك التى كانت رد فعل على المذاهب المادية لا تخرج على حدود الوعى الأوربى بل تنطبق عليه وحده ٠ فمبادىء العقل والحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية وكل ما أعلنه ميثاق « حقوق الانسان » انما يصدق داخل أوربا وحدها ٠ أما خارجها فتنقلب هذه المبادىء الى ضدها ، فخارجها لا توجد شعوب بل أشباه شعوب ولا توجد حقوق بل واجبات ، ولا توجد حضارات انسانية حاضرة بل حضارات تاريخية موضوعا للانتروبولوجيا فى متاحف الغرب ٠

٧ ـ أصبحت الحضارة الغربية هى النموذج الأوحد لكل الحضارات ، وتاريخها ، وعصورها ، وحروبها تاريخ كل الشعوب ، وعصور كل الحضارات ، وحروب كل الأمم ٠ فيها تنصب جميع الروافد الحضارية اليونانية والرومانية ، واليهودية والمسيحية ، وكل ماسواها مقدمات لها مثل حضارات الشرق القديم ٠ وكل مايتلوها خارج عنها مثل الاسلام والنهضة الحديثة للشعوب غير الأوربية ٠

٨ ـ كانت صورة الشعوب غير الأوربية من صنع الاستشراق والتبشير والانتروبولوجيا والعلوم التاريخية ، قبائل وطوائف ، وشعوبا بدائية ، وحضارات فجر التاريخ ، سكون ، وحركة ، وتخلف ٠ وبعد البعثات التعليمية فى الغرب قامت نهضتنا الحديثة فى « الدول المتحررة حديثا » تحاول ايجاد صياغات للدولة ومذاهب للمجتمع ٠ هى شعوب هلامية ودول

لم تتشكل بعد فى صياغاتها النهائية ، تفتقد الى الاستقرار ، وتدور عليها الانقلابات العسكرية ٠

٩ ـ الانتشار خارج الحدود من أجل تحويل حضارة الغرب الى حضارة الانسانية جمعاء ، والانتقال من الخصوصية الى الشمول ٠ وقد حقق التبشير والاستعمار والغزو الثقافى هذا الهدف حتى قامت النهضات الحديثة للشعوب غير الأوربية للتحرر من الاستعمار ولصياغة الثقافات الوطنية ٠

٣ ـ التحرر من الغير :

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة وقد بدأت محاولات التحرر من الغير وبعث التراث الذاتى فى مواجهة تراث الغير ، وبصرف النظر عن درجة هذا التحرر وأسلوبه من رفض شامل الى رفض جزئى وبصرف النظر أيضا عن نجاحه التام أو نجاحه النسبى أو فشله التام أو فشله النسبى ٠

(أ) مرآة الغير :

ومنذ اتصال التراث الذاتى بتراث الغير استطاعت الأنا رؤية ذاتها فى الآخر ، وأصبحت وظيفة الغير مرآة ترى فيه الذات نفسها وحدودها وقد تم ذلك على النحو الآتى :

١ ـ الاطلاع على الجديد ، والاقدام على حضارة الغير كما حدث أولا مع اليونان دون تهيب أو رهبة ، ومحاولة معرفة كل شىء سواء فى العلوم الطبيعية أو فى العلوم الانسانية وكأن الدعوة الى التعلم تحولت من مجرد نص مكتوب الى باعث حضارى ٠

٢ ـ حدوث الصدمة الحضارية التى وقعت للمشايخ والعلماء أمام تجارب نابليون والتى عبر عنها الكتاب والأدباء فى وصفهم للآخر مثل « تخليص الابريز » للطهطاوى ، و « حديث عيسى بن هشام » للمويلحى ، وتم اكتشاف الذات بالمقارنة مع الغير ، مع احساس قوى بالتغاير ٠

٣ ـ تمثل حضارة الغير والذهل منها ، وانتقاء لحظات تجد فيها الذات نفسها مثل « الثورة الفرنسية » وأفكار الحرية والعدالة والمساواة والوطن والدستور والتى كان لها أبلغ الأثر فى نهضتنا الحديثة (الطهطاوى ، أديب اسحق ٠٠ الخ) ٠

٤ ـ بدايات النقد الذاتى لتراث الذات بمناسبة تراث الغير ثم اكتشاف أن هذا النقد الذاتى يتفق مع بواعث التراث الذاتى فى نشأته الأولى مثل تعليم البنات كما هو الحال عند الطهطاوى فى « المرشد الأمين » ٠

فما سماه الغرب خطأ بدايات الامتداد الثقافى الغربى فى الشرق هو فى حقيقة الأمر بدايات رؤية الشرق لنفسه فىمرآة الغرب ٠ فكان الغرب مجرد عاكس للشرق لأصوله وتراثه وقيمه وحضارته ٠

(ب) تأصيل الغير :

وبالرغم من صدق الذات فى اختيار اللحظة التاريخية عند الغير ، الثورة الفرنسية فقد حاولت تأصيل فلسفة « التنوير » التى عليها قامت الثورة بعد أن وجدت فيها شروط نهضتنا ٠ فقد مثل لها « التنوير » احتياجاتها العقلية ومازال على النحو الآتى :

١ ـ العقل ضد الخرافة والوهم ، وأعمال النظر والروية والتفكير فى الأمور والتخطيط لها ٠ وقد دفع ذلك رواد النهضة الى اكتشاف دور العقل عند القدماء والاجتهاد فى مقابل التقليد ٠ ومازلنا حتى الآن نحاول ارساء دعائم العقلانية وجعل العقل أساسا للنهضة الحديثة سواء عند المصلحين أو الليبراليين ٠

٢ ـ أثبت العقل جدارته فى النقد وجرأته على القديم فى الرفض حتى تحول فيما بعد الى نقد مجتمعاتنا المعاصرة وخفت حدة « المقدسات » وأعيد النظر فى المسلمات ، وبدأت الاستفسارات ، وعمت التساؤلات ، وأعيد النظر فى الاختيارات الأولى ، وطرحت البدائل من جديد ٠ وبدأت معركة القدماء والمحدثين ، واحياء التيار الاعتزالى كما هو واضح عند محمد عبده ٠

٣ - العلم الطبيعى وإنجازاته فى فهم ظواهر الكون والسيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لصالح الانسان ، وامتداده الى الحياة الانسانية · فنشأ الفكر الطبيعى العلمى (شبلى شميل ، فرح أنطون ، نقولا حداد ، يعقوب صروف ٠٠الخ) ودراسة المجتمعات على نحو علمى · وظل هذا المطلب الى الآن عند دعاة الفكر العلمى من الليبراليين أو الماركسيين واكتشاف ذلك عند القدماء كما فعل الأفغانى مع نظرية التطور ·

٤ - ظهور النزعة الانسانية والاهتمام بحياة الانسان الفردية والاجتماعية والاقلال من الموضوعات المتعالية التى كثرت عند القدماء واكتشاف ذلك فى أسس الشرع وفى مقاصد الوحى الذى أتى من أجل مصلحة الانسان ومنفعته فى الدنيا ·

٥ - التركيز على الحرية والديموقراطية والدستور والحياة النيابية وتأصيل ذلك فى الشورى والبيعة عند القدماء ، واحترام تعدد الآراء والآراء المعارضة واكتشاف ذلك عند القدماء فى اختلاف الأئمة كرحمة بينهم ·

٦ - الاعجاب بالعلوم الاجتماعية وبفلسفات التاريخ ، وبتقدم المجتمعات ونهضتها ، والثناء على الحركات الاشتراكية وثورات الشعوب ونضال العمال ، وثورة المضطهدين ، وتأصيل ذلك عند القدماء فى العدالة ضد الظلم وسنن الله فى الكون ، والخروج على الحكام ·

(ﻫ) تحجيم الغير :

وأثر رواد النهضة الأولى فى القرن الماضى بدأت الأجيال التالية ، نظرا لمخاطر الحداثة والتغريب وافساحا لابداع الذات ، مشروعا آخر بعد مرآة الغرب وهو تحجيم الغرب وذلك على النحو التالى(٤) :

١ - ادراك « محلية » الثقافة الغربية وأنها خاضعة لظروفها الخاصة ،

---

(٤) وهذا هو لب مشروع « البدائل الاجتماعية الثقافية للتنمية فى عالم متغير » بل ومشروع جامعة الأمم المتحدة كلها ·

وقد تكونت بفعل روافدها اليونانى الرومانى أو اليهودى المسيحى أو البيئة الأوربية نفسها . وكشف القناع عن دعواها فى الشمولية التى تخفى وراءها الرغبة فى الانتشار خارج حدودها تحقيقا للهيمنة على غيرها من الثقافات كمقدمة للسيطرة على الشعوب .

٢ - تحجيم الغرب داخل حدوده الطبيعية ، ودراسة ثقافته ككل واحد لا يتجزأ ، له بداية ونهاية ، له بناء وتطور ، له روافد وآثار ، وله سمات مميزة خلقت عقلية ذات طابع معين ، وتطبيق مبادىء علم اجتماع الثقافة على ثقافته وتحويلها أيضا الى موضوع للانثروبولوجيا الثقافية .

٣ - التخلص من اشعاعاته وآثاره الثقافية لدى الشعوب غير الأوربية التى بدأت نهضتها واكتشاف تراثها الذاتى وذلك عن طريق ارجاعه الى مصادره فى بيئته الخاصة بعد أن أصبح لها مستقرا ومستودعا ، وبداية عملية رفض الجسم الغريب ، ويسهل ذلك بعد رؤيته كآخر مغاير للذات ، ورؤيته له عن بعد كموضوع مستقل مغاير .

٤ - المساهمة فى كتابة تاريخ له ، ورؤيته من منظور غير أوربى أى اعادة كتابة تاريخ الثقافة الغربية من باحثين ومفكرين غير أوربيين كما فعل الباحثون الأوربيون فى الماضى مع الثقافات غير الأوربية . وبالتالى ينشأ علم « الاستغراب » فى مقابل « الاستشراق » ، وقد يكون هذه المرة أسعد حظا خاليا من الاسقاطات والبواعث غير العلمية .

٥ - نقد الثقافة الغربية ، باتجاهاتها ، ومذاهبها ، وتياراتها وبيان حدودها من منظور غير غربى واقامة « علم نقد الثقافة » خارج قانون الفعل ورد الفعل الذى يقوم عليه نقد الاتجاهات المتباينة بعضها للبعض ، وقد يكون نقد «الشاهد العدل » أكثر قبولا من نقد الخصوم .

٦ - افادة الغرب ذاته باعطاء نماذج أخرى من الثقافات حتى يتعرف عليها فيأخذ موقف المتعلم ، ويصبح معلم الأمس تلميذ اليوم فيخف من لديه مركب العظمة كما خف لدى الشعوب غير الأوربية مركب النقص ، وتصبح الثقافات الانسانية على قدم المساواة فى الاسهام فى الحضارة البشرية طبقا لمثل « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (٤٩ : ١٣) .

٧ - القضاء على تمركز الحضارة البشرية على الحضارة الغربية وعلى تمركز الحضارة الغربية حول ذاتها . فقد وقع ظلم تاريخى على الشعوب غير الأوربية عندما استبعدت من تاريخ العالم المحورى بعد أن أزاحها الغرب الى هامش التاريخ أو بداياته الأولى ، ونهاية أسطورة أن تاريخ الغرب هو تاريخ العالم ، وأن عصور الغرب القديمة والوسطى والحديثة هى عصور العالم ، وأن عصور الظلام والانحطاط الغربى هى عصور الظلام والانحطاط العالم .

٨ - تساوى جميع الحضارات الانسانية فى المساهمة فى الحضارة البشرية وبالتالى تتعدد الحضارات وتتفاعل فيما بينها ، وتكون علاقات التفاعل بالتبادل وليست أحادية الطرف من الحضارة الغربية الى الحضارات غير الأوربية . فما أعطته الحضارات الصينية والهندية والفارسية والمصرية للعالم القديم قد لا يقل عما أعطته الحضارة الغربية للعالم الحديث .

٩ - حصر « فائض القيمة التاريخى » الذى دخل ضمن مكونات الحضارة الغربية ورده الى أصحابه تاريخيا . فقد حدث أكبر تراكم تاريخى وأكبر رصيد للابداع البشرى فى الحضارة الغربية . وجمعت من الشرق القديم عبر اليونان والعبرانيين كما جمعت من الشرق الاسلامى عبر أسبانيا وجنوب ايطاليا والبلقان وتركيا حضارات الشعوب غير الأوربية . فكان تعيينها مجرد حملة العلم ونقلته الى الغرب حيث يتم الابداع .

١٠ - تحجيم الغرب ثقافيا كما تم تحجيمه قبل ذلك سياسيا بعد ثورات الشعوب وحركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار هو مشروع الشعوب غير الأوربية ومن ضمنها الأمة العربية والاسلامية . وهى مهمة عدة أجيال قادمة بعد أن مهدت الأجيال السابقة لنا فرصة اكتشاف تراثنا الذاتى فى مرآة الغير وتأصيل ثقافته فى تاريخنا الثقافى(٥) .

(٥) أنظر دراستنا : موقفنا من التراث الغربى فى قضايا معاصرة (٢) فى الفكر الغربى المعاصر ص ١ - ٣٠ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

ثالثا - النهضة الحضارية :

بعدما يتم بنـــاء التراث الذاتى وتحجيم تراث الغـير تبدأ النهضة الحضارية بتفاعل الموقف التراثى مع التجارب الوطنية التىتمر بها الشعوب. فالتراث هو مايمد الشعوب بأبنيتها الفوقية والتجارب الوطنية تمدها بأبنيتها التحتية وبتفاعل البنائين تبدأ مسيرتها فى التاريخ .

١ - الثقافة الوطنية :

وتمثل الثقافة الوطنية نتيجة هذا التفاعل بين الموقف التراثى والتجارب الوطنية أو أنها حلقة الاتصال بين الثقافة الذاتية والتجربة الوطنية خاصة وان كليهما يشترك فى مواجهة هيمنة الغير الثقافية والسياسية .

(أ) حركات التحرر الوطنى :

لقد استطاعت الشعوب غير الأوربية أن تقدم تجربة فريدة فى تاريخ البشرية وهى تجربة التحرر الوطنى من الاستعمار التى هزت موازين القوى فى العالم ، وظهرت الشعوب المتحررة حديثا كمركز الثقل فى العالم تحفظ العالم من ويلات الحروب ، وتدعو لاقامة انسانية جديدة وقواعد للتعاون الدولى أكثر عدالة وانصافا للشعوب غير الأوربية . وكانت حصيلة تجربتها على النحو التالى :

١ - انتهاء عصر الهيمنة الأوربية على الشعوب غير الأوربية وبداية تاريخ جديد للبشرية يبدأ بعصر التحـــرر الذى يواكب أزمة القـرن العشرين فى الغرب ، وبداية الانكماش الأوربى داخل حدود الغرب الطبيعية وانحسار ثقافته وآثاره على الغير .

٢ - ظهور ثقافات التحرر الوطنى لدى الشعوب التى تخوض تجارب التحرر مواكبة لها أو سابقة عليها . فظهرت أيديولوجيات التحرر الوطنى عند الأفغـــانى والكواكبى وعبد القـــادر المغربى وعبد الحميد بن باديس والسنوسى والمهدى وعرابى وعبد الناصر ، تضع فيها الشعوب خـــلاصة تجاربها الوطنية وابداعها وهى تتخلص من نير الاستعمار .

٣ - تفجير القوى الوطنية الخلاقة باسهامات الجميع فى تجارب التحرر وتباين المنطلقات الثورية نحو الأهداف الوطنية المشتركة وبداية أفكار الجبهة الوطنية والجبهة المتحدة ، فالوطن للجميع نحو عدو واحد مشترك وهو الاستعمار ٠

٤ - ظهور الابداع فى الحياة القومية فى صورة مشروعات قومية لمناهضة الاستعمار والعنصرية فى الخارج والتسلط والتخلف فى الداخل وكأن النضال السياسى من أجل الاستقلال هو شرط الابداع القومى ٠

(ب) ثقافات التحرر الوطنى :

ولقد أعطت حركات التحرر الوطنى نماذج عدة لثقافاتها التى تمت أثناء قيام الشعوب غير الأوربية بنضالها ضد الاستعمار ومنها :

١ - الثورة الثقافية فى الصين وضرورة مواكبة الثقافة للثورة المستمرة بعد أن أبدت « الكونفوشيوسية الثورية » دورها الشعبى فى ايقاظ الوعى القومى وتجنيد الجماهير ، والقيام بالمسيرة الطويلة ووضع قوانين للصراع ظلتها الغرب قوانين الجدل المستمدة من الماركسية اللينينية ، والاعتماد على الفلاحين كرصيد شعبى للثورة فى الدول الزراعية وعلى مفاهيم الدولة والزعيم وعلى الأخلاق السياسية المعروفة فى التراث الصينى القديم ٠

٢ - المقـــاومة الفيتنامية لأكبر قـــوة عسكرية فى التاريخ والابداع التكنولوجى المحلى (السراديب) فى مواجهة آخر منتجات مصانع الأسلحة الأمريكية ، واقامة جبهة التحرر الوطنى يكون للحـــزب الشيوعى فيها دور المحرك والعصب كما حدث فى كوبا أيضا ، ومشاركة « البوذيين » فى مقاومة الغزو الأجنبى ، فالدين ليس فقط أفيون الشعوب بل قد يكون أيضا ثورة فى مواجهة الاحتلال وجعل الاستقلال الوطنى أعز ماتملكه الشعوب بالرغم من مساندة الأصدقاء وتأييد جاراتها الأقوياء ٠

٣ - الثورة الكوبية وكيف أنها أيضا بدأت كحركة تحرر وطنى ضد الاستعمار ثم تحولت تدريجيا حتى أصبحت ثورة اشتراكية تزيد من رصيد

الثورات الاشتراكية فى العالم وقضائها على الأمية فى أقل من عام ، وتجنيد الفلاحين بعد الغزو الأجنبى على السواحل ، وادراج آلاف « البغايا » من مخلفات النظام الرأسمالى قبل الثورة الى أعمال منتجة ، ووقوفها كنموذج ثورى لوحدة الثورة فى أمريكا اللاتينية ·

٤ - ثورات الفلاحين فى أمريكا اللاتينية ودخول آباء الكنيسة الشبان فى معارك النضال المسلح مع الفلاحين ضد ملاك الأرض والعسكريين والشركات الاحتكارية الكبرى ، وبداية حرب العصابات فى المدن ، واقامة أول تجربة اشتراكية ديموقراطية فى شيلى ·

٥ - الثورة الافريقية وقيام حركات التحرر فيها على التراث المحلى للشعوب فى مواجهة حضارة الرجل الأبيض وغزوه مثل حركة « ماو ماو » وأنبياء « البانتو » وغيرها من الحركات الثورية المحلية ، ووضعها أسس الاشتراكية الافريقية التى تقوم على الملكية المشتركة للارض كجزء من التراث الافريقى وتراث الأسود ، والثقافة السوداء ، والفن الأسود ، وتحويل بعض الثقافات الى أيديولوجيات متكاملة مثل «الوجدانية» أو «الافريقانية» ·

٦ - الثورة الايرانية العظمى بقيادة الأئمة وبأيديولوجية الاسلام وتجنيد الجماهير فى الشوارع لعدة أشهر فى مواجهة أعتى قوى الطغيان فى الداخل وأقوى الدول الاستعمارية فى الخارج بعد محاولات « التغريب » والقضاء على الهوية ، وادخال ايران فى أقوى الأحلاف العسكرية ، وجعل جيشها أقوى ثالث جيش فى العالم ·

لقد أعطت ثقافات التحرر الوطنى نماذج فريدة لثورة الفلاحين فى مقابل ثورة العمال ، وفى الجبهة الوطنية المتحدة فى مقابل الحزب البروليتارى وفى الاستقلال الوطنى فى مقابل الأحلاف المناصرة للثورة وفى دور الدين فى اطلاق طاقات الجماهير الثورية ، وفى صياغة ايديولوجيات مستقبلة للتحرر الوطنى ومازال رصيدها يزخر بالابداعات السياسية ·

(د) ابداع الثقافة الوطنية :

وقد أعطت الثورة العربية نموذجا فريدا لابداع الثقافة الوطنية بالرغم

من تأصيله فى جذور التراث وبالرغم مما عرض لهذه الثورة من انتكاسات أخيرة وذلك فى الاتجاهات الرئيسية الآتية :

١ ـ دور الجيوش الوطنية فى قيادة الثورة فى مقابل النظريات القديمة التى تجعل الجيش أداة قمع فى يد الدولة أو تخرجه عن القضية الوطنية بدعوى عدم تدخله فى السياسة أو أن دوره فى الدفاع عن العدو الخارجى ولا شأن له بالعدو « الداخلى » (أنور عبد الملك) ، وإذكاء الوعى القومى عند الجماهير ٠

٢ ـ دور الدولة فى التنمية ، اذ تقبع الدولة فى مصر والعراق منذ آلاف السنين وهو مايميز حضارة النهر (جمال حمدان) نظرا لتنظيم المياه ، ودورات الرى وجباية الضرائب والتسويق ٠ ومن ثم قامت الدولة بمهـام التأميم والتصنيع والاصلاح الزراعى ، وأقامت القطاع العام وقررت مجانية التعليم باسم الدولة الممثلة لمجموع الشعب والمجسدة لحركة التاريخ ٠

٣ ـ تحالف قوى الشعب العامل كصياغة لاقامة تنظيم سياسى وتعبير ذلك عن التراث الذاتى خاصة بوحدة الأمة والعروة الوثقى ، وبتعبير شعبى « اللجمة » و « المصطبة » و « المولد » ٠

٤ ـ صياغة « الاشتراكية العربية » التى تقوم بتحقيق مطالب الأمة فى العدالة الاجتماعية والمساواة وتكافؤ الفرص ، وتذويب الفوارق بين الطبقات بالحلول السلمية وفى اطار الوحـدة الوطنية عن طريق سيطرة الشعب على وسائل الانتاج ، والتخطيط لصالح الأغلبية وسياسة الأجور ، وحقوق العمال ، والقوانين الزراعية لحماية الفلاح ٠٠ الخ ٠

٥ ـ بروز القومية العربية كحركة تحرر وطنى فى الخارج فى مواجهة الاستعمار والصهيونية وفى الداخل فى مواجهة الرجعية والتخلف ، وتوحيد المنطقة والدفاع عن ارادتها الوطنية المستقلة ، وظهور القومية فى مضمونها الثورى على خلاف المذاهب الثورية السياسية التى تجعل وحـدة المذهب السياسى تجب القوميات وخصوصيات الشعوب ٠

٦ - تكوين حركة عدم الانحياز منذ مؤتمر باندونج وبالاشتراك فيهما مع الهند ويوغسلافيا ، وتكوين منظمة تضامن شعوب آسيا وأفريقيا ، ومؤتمر القارات الثلاث ، والدفاع عن دول العالم الثالث وحقها فى السيطرة على ثرواتها .

٢ - اتجاهات النخبة :

وتتمثل اتجاهات النخبة السياسية فى الاتجاهات الفكرية التى سادت فكرنا المعاصر منذ فجر النهضة العربية وهى اتجاهات ثلاث :(١)

(أ) الاصلاح الدينى أو الاسلام السياسى :

وهو التيار الذى بدأ منذ آخر الفقهاء القدماء ، ابن تيمية حتى أول المصلحين المحدثين محمد بن عبد الوهاب وسار فى أثره الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبى وعبد الحميد بن باديس والسنوسي وعبد القادر المغربى والألوسيان والمهدى وأخيرا حسن البنا وسيد قطب وهو يبدأ من التراث الذاتى للامة من أجل اصلاح دينى يكون مقدمة لحكم اسلامى دون وضع شروط نهضة أو مقومات ثورة . وقد أظهر هذا الاتجاه :

١ - الثورة ضد الاستعمار وقد مثل ذلك الأفغـــانى فى « العروة الوثقى » والسنوسى والمهدى وعبد القادر المغربى .

٢ - الدفاع عن الحرية والديمقراطية والدعوة الى النظم البرلمانية والى اقامة الدستور وتغيير سلطة الحكام .

٣ - الدعوة الى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية وأخذ حقوق الفقراء فى أموال الأغنياء وامتلاك الفلاحين للارض ، وثورة المحرومين العاطلين كما هو الحال عند الأفغانى .

---

(٦) يتصل هذا الجزء بالقسم الثالث من هذا المشروع وهو « الفكر العربى فى النظام العالمى الجديد ، التحديات والرؤيا .

٤ ـ الاسهام فى حـــركة التقدم وذلك بالدعـــوة الى العلم والقوة والصناعات الحربية من أجل انشاء الدولة الحديثة ٠

٤ ـ الدعوة الى وحدة الأمة الاسلامية أو الجامعة الشرقية فى مواجهة الاستعمار الغربى ٠

ومع ذلك فقد كانت حدود هذا الاتجاه ٠

١ ـ احتياجه الى صياغات فكرية وبرامج وطنية أكثر احكاما وتفصيلا، فالوجدان الثورى فى حاجة الى برنامج الثورى حتى لا تستمر اليقظة الثورية الى مالا نهاية كما هو حادث فى ايران ٠

٢ ـ عدم رفض الفكر الطبيعى المـــادى باعتباره فكرا ينكر الروح واستقلال المبادىء وقد كان الفكر الطبيعى جزءا من التراث الذاتى عند أصحاب الطبائع من المعتزلة ٠

٣ ـ نقص التمييز بين الاصلاح والنهضة والثورة وعـــدم استمرار الحركة الأولى وتطورها فى الحركات التالية ٠

٤ ـ انتهت حركة الاصلاح الى سلفية نظرا لأنها لم تحكم ولم تقم بجبهة وطنية ولم تجند الجماهير وراءها الا فى ايران ٠

(ب) العلمية أو الماركسية :

وهو الاتجاه الذى بدأ ابتداء من تراث الغير سواء عن طريق التحديث من الخارج بالترويج للفكر العلمى الغربى أو التحديث من الداخل بتأصيل بعض التيارات الغربية فى تراثنا الذاتى ٠ ولم يحكم هذا التيار أيضا الا فى جبهات وطنية عريضة (سوريا والعراق) أو فى أطراف العالم العربى (اليمن الديموقراطى) ٠ وقد كانت له المميزات الآتية : ـ

١ ـ الثـورة على الواقع ومنـاهضة الاستعمـــار ، وتغيير البنـاء الاجتماعى ، واحراز مظاهر التقدم والبدء فى التنمية ٠

٢ ـ الحماس والنشاط والفاعلية والحيوية والصفوة المختارة والنخبة الثورية وهى عصب الحكم وقوام الدولة ٠

ومع ذلك كانت حدودها :

١ ـ عدم التخلص من تراث الغير ، وسيادة الماركسية « الغربية » بدون انبثاق الأيديولوجية الثورية من التراث الذاتى والتجربة الوطنية ٠

٢ ـ الدجماطيقية ٠ وتطبيق النظريات الجاهزة على واقع قد يتحملها ولكن يظل ساكنا بالنسبة لها وقد لا يتحملها فيثور عليها إذا ماتهيئت ظروف الثــورة ٠

٣ ـ الصعوبة الفكرية وغرابة القوالب الذهنية ، وعدم فهم قوانين الجدل أو تحول الكم الى كيف ، أو نفى النفى لدى شعوب أمية تستشهد بآيات الله وأقوال الرسول وبالأمثال العامية والحكم والأمثال والشواهد الشعرية ٠

٤ ـ الانعزال عن الواقع الاحصــــائى المحلى وعدم اعطاء الأولوية للواقع على النظرية ، وبالتالى تقع النظرة العلمية فى تصور لا علمى بانكارها مادة العــلم ٠

٥ ـ عدم قيام وحدة وطنية بين التيارات السياسية المختلفة والاستئثار بالسلطة ثم تفكك التيار السياسى الواحد الى مجموعات وفئات وطوائف وأجنحة كل منها يبغى تصفية الآخر ، فتفرض عشائرية التخلف ذاتها على شمولية المذهب السياسى ٠

٦ ـ الولاء للآخر الممثل فى الثورة الاشتراكية الكبرى وتجسيدها فى احدى الدول العظمى وبالتالى فقدان الارادة الوطنية المستقلة ٠

٧ ـ اعطاء الأولوية للمذهب على الوطن ، وللشمول على الخصوصية ، فيظل الحاكم هائما فى الهواء لا مستقر له يخشى الانقلاب أو ينعم بالسكينة فى بحر من اللامبالاة ٠

(ﺟ) الليبرالية أو الرأسمالية :

وهو التيار الذى بدأ فى فجر النهضة العربية الحديثة والذى لم يبدأ من الموقف التراثى الذاتى أو الغيرى بل بدأ من واقع الأمة ذاتها ونهضتها والذى بدأه الطهطاوى وخير الدين التونسى ولطفى السيد · وقد قدر له أن يحكم بالفعل فى مصر وكانت من مآثره :

١ ـ بناء الدولة الحديثة ، دولة محمد علي ، وتكوين أول محاولة فى المنطقة للنهضة الحضارية ، ومازالت آثارها فى الترع والسدود ووسائل النقل والموانى ودور الثقافة والطباعة ·

٢ ـ نشأة الفكر الليبرالى وما يحمله من مفاهيم الحرية والدستور والعدالة · وقد كان مشبعا بفكر الثورة الفرنسية وبمفاهيم العدالة والمساواة وارتباطه بالتاريخ وبمفاهيم التقدم والثورة ·

٣ ـ اتحاده بالحركة الوطنية وتفجير الثورات الوطنية مثل ثورة عرابى وثورة ١٩١٩ وبالأحزاب الوطنية حتى تحول الى حركة مناهضة للاستعمار على يد الجماهير قبيل الثورات العربية الأخيرة ·

٤ ـ ارتباطه بالاتجاه الاسلامى سواء من حيث تأصيل الليبرالية فى التراث الذاتى أو من حيث اعادة فهم التنوير على أساس اسلامى وبنـــاء الدولة الاسلامية الشرعية ، وتمثله أيضا القيم التى نادى بها دعاة العلمية والعلمانية ·

ولكن كنت حدوده كالآتى :

١ ـ نشأة الرأسمالية كنتيجة طبيعية لليبرالية السياسية خاصة وأنها فى البلاد محدودة الدخل تصبح أقرب الى الاقطاع ·

٢ ـ سيادة النظم الملكية الوراثية وهى نظم تتعارض مع الليبرالية السياسية ، ويفرضها التخلف المتوارث ·

٣ ـ التلاعب بالحرية والدستور ، والدخول فى لعبة الأحزاب البرلمانية والأغلبية والأقلية وتغيير الوزارات ٠

٤ ـ الفساد العام وسيادة الرشوة ، والتهرب من الضرائب ، وذلك فى نطاق الأقلية الحاكمة فى مقابل الأغلبية التى يسودها الثالوث الشهير : الفقر والجهل والمرض ٠

ولهذه الأسباب قامت الثورة المصرية ولكنهـا لسـوء الحظ اصطدمت بالاتجاهات الثلاث الرئيسية فى وجداننا القومى فاصطدمت بالاخوان التى كانت تمثل آخر خيط فى الاصلاح الدينى كما اصطدمت بالماركسية ممثلة فى الأحزاب الشيوعية واصطدمت بالليبرالية الممثلة فى حزب الوفد ، وكل ذلك من أجل الصراع على السلطة ، ولم تستطع لسوء الحظ أن تقيم جبهة وطنية تنصهر فيها هذه التيارات الثلاث خاصة وأنها كانت متقاربة فى أهدافها ومتشابهة فيما تنادى به ٠ كما أنها لم تنشىء تنظيما سياسيا شعبيا لديها يحمى مكتسبات الثورة ٠ وبالاضافة الى طابع الحكم الفردي الذى ساعد على سلبية الجماهير نشأت طبقات جديدة أثرت على حساب الثورة وورثتها فى النهاية(٧) ٠

٣ ـ الزمان والتاريخ :

ويبدو أن نهضتنا الحضارية قد تعثرت فى هذا القـــرن بالرغم من بداياتهما الطيبة فى القرن الماضى نظرا لعدم وجود تصور جدلى للعـلاقة بين الزمان والتاريخ ، بين مرحلة التجربة الوطنية ومراحل التاريخ ٠

(أ) الرجوع الى الماضى واستباق المستقبل :

لما تطور الاصلاح الدينى وتحول الى السلفية على يد رشيد رضا ثم الاخوان المسلمين فقدت مفهوم التقدم والتاريخ وعادت الى الوراء الى أيام

---

(٧) أنظر مقالتنا : نشأة الاتجاهات المحافظة فى وطننا العربى الراهن ، قضايا عربية ، يناير ١٩٨٠ ٠

الاسلام الأول . فالسلفية اذن نقل للحظة الحاضرة الى الماضى لنقص فى القدرة على تحليل الواقع وعلى حصر عوامله واستقصـــاء محركاته . وما أسهل الرجوع الى الماضى وعيش الواقع بالخيـــال ، وتمنى التحقيق بالأحلام ، فذاك يعطى عزاء وحمية ، وصدقا فى القول ، فلا أحد يقدر على أن يعارض المبدأ . فيتقدمون الى الوراء مع تشنج وتعصب أو تكوين جماعات مغلقة منفصلة عن المجتمع فوق الأرض أو فى الصحراء أو تحت الأرض . وسرعان مايتم اصطدامها مع سلطة الدولة .

وفى الماركسية يتم تجـاوز الحـــاضر أيضـا الى المستقبل فالسلفية والماركسية بالرغم مما يبدو بينهما من تعارض ظاهرى الا أنهما فى حقيقة الأمر يشاركان فى خطأ واحد وهو التنكر للحظة الحاضرة ، والمرحلة التاريخية المحدودة التى تمر بها الشعوب . فلا يمكن الانتقال من الاقطاع الى الشيوعية دون المرور بمراحل متوسطة من الليبرالية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية الدينية أو الخلقية ثم الاشتراكية العلمية . ولا يمكن الانتقال من الخرافة الى العلم دون المرور بالمراحل المتوسطة من عقلانية وتنوير . ان معرفة دور الأجيال وتقسيم المراحل بينها يمنع من أن يقوم جيل بدور أجيال قادمة وينسى دوره الخاص . ودور جيلنا هو الانتقال من الاصلاح الى النهضة ، وقد تأتى أجيال قادمة للانتقال من النهضة الى الثورة . ومن ثم كانت النهضة الحلقة المتوسطة بين الاصلاح والثورة . فاستباق المستقبل ينسى ثقل الماضي ومافيه من عقبات للتقدم لم يتم التغلب عليها ودفعات عليه لم يتم استخدامها . كما أنه ينسى اللحظة التاريخية الحاضرة التى قد ترفض أية مزايدات تاريخية عليها . وغالبا مايكون مصير هذه الحركات أيضا تكوين جماعات منعزلة فوق الأرض للثقافة والفن أو تحت الأرض سرعان ماتصطدم بالسلطة وتقضى بقية نشاطها السياسى فى السجون .

(ب) اللحظة التاريخية الحاضرة :

ان شرط النهضة الحضارية الأول هو التعرف على اللحظة التاريخية الراهنة التى تعيشها المجتمعات الناهضة وابتداء من هذه اللحظة تحـــدد مسارها وخططها ومراحل تحولها وأهدافها القريبة والبعيدة . ومن هنـــا

أتت ضرورة وضع الأمة فى منظور تاريخى يعطيها اياه احساسها بالتاريخ وبقانون حركته ٠

واللحظة الراهنة التى تمر بها الأمة يمكن وصفها على النحو التالى :

١ ـ أزمة الغرب ، أزمته المعنوية فى المذاهب السياسية والايديولوجيات والقيم وأزمته المادية الاقتصادية ، أزمة الطاقة ، والانتاج ، والتسويق ، والتضخم ، وسباق التسلح والخطر النووى ٠ ويعبر مفكرو الغرب عن هذه الأزمة بعبارات : انهيار الغرب ، سقوط الغرب ، انتحار الغرب ، نهـــاية الغرب ٠٠٠ الخ ٠ وكأن الغرب قد قام بدورته منذ الاصلاح الدينى الى النهضة الى العقلانية الى التنوير الى الثورة ثم الى الأزمة فى النهاية (شبنجلر ، هوسرل ، برجسون ، نيتشه) ٠

٢ ـ اكتشاف الشرق والبعد الآسيوى للحضارة البشرية بعد أن حاك الغرب حوله مؤامرة الصمت (جارودى ، نيدهام) ، وأن آسيا تمثل الرصيد البشرى والمعنوى للشعوب المتحررة حديثا ٠ وبداية الانفتاح على الشرق ليس فقط من حيث تأييد الثورة الاشتراكية للثورة العربية كما حدث فى العقدين الماضين ولكن الانفتاح الثقافى واكتشاف الهند والصين وايران وآسيا الوسطى وجنوب شرقى آسيا ٠ وأول ما انتشر العرب ذهبوا الى الشرق وأول ما انتشر الاسلام انتشر شرقا(٨) ٠

٣ ـ اكتشاف القدرات الذاتية للامة العربية والاسلامية بعد ثوراتها الأخيرة فيما تمثله من ابداع فى مشروعها القومى ، وتكوين تجمعات جديدة ، باندونج ، دول عدم الانحياز ، شعوب آسيا وأفريقيا ، القارات الثـلاث ، العالم الثالث ، واكتشاف امكانياتها المعنوية والمـــادية ٠ فهى الشعوب التاريخية التى وضعت البشرية فى بداياتها على طريق النهضة والتقدم فى الماضى وهى الشعوب التى استطاعت ابداع ثقافات التحـــرر الوطنى فى الحاضر ، وهى الشعوب التى تمثل على المسرح الدولى النظام العالمى

---

(٨) أنظر دراستنا : المسلمون فى آسيا فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى ، مجلة اليسار الاسلامى ، العدد الأول ، القاهرة ١٩٨٠ ٠

الجديد ، بالاضافة الى امكانياتها البشرية والمادية وما لديها من مواد أولية وأسواق وأيدى عاملة ورؤوس أموال وقدرات هائلة على الابداع لما وصل اليه مثقفوها وعلماؤها من درجة قصوى فى الاتقان والأداء ٠

(هـ) حصار الابداع واجهاض العقول :

لذلك كان المشروع المضاد لمشروع النهضة العربية هو حصار الابداع واجهاض العقول ، وذلك على النحو الآتى(٩) :

١ ـ احتكار النظم السياسية للعمل الوطنى وعزل المثقفين الوطنيين عنه خشية من تعدد الآراء وايثارا للرأي الواحد ليس فقط فى الأهداف الوطنية بل أيضا فى الوسائل لتحقيق هذه الأهداف ٠

٢ ـ عدم تجنيد طاقات الشعب كلها لخدمة القضية الوطنية ، وبالتالى انعدم من المواطنين الولاء القومى باستثناء اللحظات الحاسمة فى تاريخ البلاد مثل ٩/١٠ يونيو ١٩٦٧ ، وحرب أكتوبر ١٩٧٣ ، ويومى ١٨/١٩ يناير ١٩٧٧ ٠

٣ ـ العزلة عن الواقع وعدم وجود خبرات محلية تبدأ منها التجربة الوطنية حتى يحدث الابداع ، وكأن الناس تعيش في أوطانها بأجسادها دون أرواحها لأنها أسيرة الضنك أو الاحتكار ٠

٤ ـ الهجرة الى الخارج أو ماسمى « استنزاف العقول » ثم امتصاص الخبرات الوطنية فى الثقافات الغربية وترك البلاد بلا « كادر » قادر على التنمية ٠

٥ ـ الهجرة الى الداخل والانزواء والتقوقع على الذات والحزن والبكاء على مافات ، والحسرة والندم ، وحالات الاكتئاب النفسى ، وتحويل الوطنيين الى مرضى نفسيين ٠

٦ ـ التخصص العلمى الدقيق دون وعى سياسى يمكنه توظيف هذا

---

(٩) أنظر مقالنا : اجهاض العقول ، الفكر المعاصر ، بيروت ، القاهرة ١٩٨٠ ٠

العلم نظرا لما ينشأ عن العلم من نجاح مهنى وما ينشأ عن السياسة من مخاطر وأضرار للمهنة وللقمة العيش ٠

٧ ـ التعايشية والارتزاق والرغبة فى ايثار السلامة ، وتوظيف العلم لمن يدفع أكثر داخل البلاد أو خارجها ، فالعلم لا وطن له الا الدخل الفردى !٠

٨ ـ محاصرة المبدعين واجهاض العقول حتى يحدث الاحباط العام ليس فقط فى الخارج ولكن أيضا فى الروح حتى يتم القضاء على آخر حصون المقاومة ويعلن الجيل الفشل التام ، وأنه جيل « الافلاس التاريخى » فتندثر حضارة الأمة وتتحول الى متاحف التاريخ(١٠) ٠

---

(١٠) لم نستطع للاسف اضافة قائمة بأسماء المراجع الأولى والدراسات الثانوية نظرا لكثرتها وأرجأنا ذلك لبحث خاص ٠

الفلسفة والتراث

١ ـ مقدمة : ماذا تعنى : الفلسفة والتراث ؟(١)

أصبح لفظ الفلسفة شائعا فى فكرنا المعاصر وان كان أقل شيوعا فى تراثنا القديم الذى فضل لفظ الحكمة ، وأسس لها علوما بأكملها هى علوم الحكمة(٢) . وان كان بعض القدماء قد استعمل أيضا لفظ الفلسفة ويعنى بها الفلسفة اليونانية خاصة(٣) ، بينما آثر البعض الآخر استعمال تعبير « الفلسفة الأولى » على العموم(٤) .

المؤتمر الفلسفى العربى الثانى ، الجامعة الأردنية ، عمان ، ديسمبر ١٩٨٧ .

(١) يصعب على الانسان أن يعاود الكتابة فى موضوع كتب فيه من قبل عدة مرات فى مؤلفات مثل « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ . أو فى مقالات مثل « موقفنا الحضارى » فى « الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر » ، « بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية » ، ديسمبر ١٩٨٢ ص ١٣ ـ ٤٢ ، المستقبل العربى ، ص ٦٦ ـ ٩١ يونيو ١٩٨٥ ، « تراثنا الفلسفى » ، دراسات اسلامية ص ١٠٧ ـ ١٤٤ ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٨١ ، فصول ، العدد الأول ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٨٠ ، ومازال الموضوع موضع البحث والدراسة على نطاق أوسع وأشمل فى « من النقل الى الابداع » ، محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة » ، وبالتالى فأقدم العذر اذا حدث بعض التكرار فى هذا البحث ، فالقضية واحدة ، والموقف واحد . كما تتمثل صعوبة البحث فى الفلسفة فى كونها بين العلم والقضية ، بين الدراسة التاريخية والدراسة المعاصرة ، بين تحليل القديم وقراءة الجديد ، بين تأصيل العالم وروح المواطن ، بين البحث العلمى والالتزام بموقف . وتلك هى المهمة المزدوجة لجيلنا .

(٢) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ابن سينا ، « النجاة ، فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ، عيون الحكمة ، الفارابى : فصوص الحكم ، الخير أبادى : كتاب الهندية السعيدية فى الحكمة الطبيعية .

(٣) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج اليه فى تحصيل الفلسفة ، الفارابى : فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، المسائل فى الفلسفة والأجوبة عنها ، فلسفة أرسطوطاليس ، وأجزاء فلسفته ، ومراتب أجزائها ، والوضع الذى منه ابتدأ أو اليه انتهى .

(٤) الكندى : رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .

أما لفظ « التراث » فانه من استعمال المعاصرين تحت أثر الفكر الغربى وكترجمة لاشعورية وغير مباشرة لكلمات مثل Heritage, Legacy Uberlieferung مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى(٥) . ففى الوقت الذى يتحول فيه الماضى الى تاريخ ينشأ الوعى التاريخى فاصلا بين القدماء والمحدثين . حدث ذلك عندما أصبح أرسطو مؤرخا معلنا اكتمال الفلسفة اليونانية ، وفى معركة القدماء والمحدثين فى القرن السادس عشر ابان عصر النهضة الأوربى وعند ديكارت فى القرن السابع عشر مميزا نفسه عن القدماء ومعلنا نهاية العصر الوسيط حتى انتصر الجديد كلية فى العصور الحديثة وبدأت المرحلة الثانية فى الوعى الأوربى . وقد حدث ذلك أيضا عند ابن رشد فى الفلسفة الاسلامية عندما أرخ للسابقين عليه ، وعند ابن خلدون عندما أرخ للحضارة كلها وحاول وضع قانون لقيام الحضارات وسقوطها : ومنذ الاصلاح الدينى الحديث والسؤال قائم بصياغات مختلفة : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟(٦) .

وأما مايسمى عند الباحثين من جيلنا – العقل العربى – فى « تحديث العقل العربى » أو « نقد العقل العربى » أو « تكوين العقل العربى » فانه مفهوم غريب على التراث . فالعقل لا قومية له . هناك العقل الخالص الذى يوجد فى كل انسان ، الفاعل أو المستقل ، بالقوة أو بالفعل ، بالملكة أو المستفاد ، وهو احدى قوى النفس ولا يدل على حضارة أو تراث . نشأ فى أمة اسلامية ، العرب أحد شعوبها ، يتحدثون اللسان العربى . وقد نشأ المفهوم فى الغرب ابان المد القومى فى القرن التاسع عشر الأوربى مثل « العقل الألمانى » و « العقل الفرنسى » و « العقل البريطانى » أو « العقل

---

(٥) اللفظ موجود فى القرآن الكريم بمعنى الارث المادى مرة واحدة فى « وتأكلون التراث أكلا لما ، وتحبون المال حبا جما » (٩ : ٨٩ – ٩٠) وليس بمعنى التراث الحضارى ، فى حين أن مشتقات فعل « ورث » مثل « الارث » والميراث قد ورد ٣٢ مرة . ويرد غالبا بمعنى ميراث العلم والحكمة والنبوة والكتاب أو الأرض والجنة أو الفردوس وليس فقط بمعنى الارث المادى .

(٦) السيد أبى الحسن على الحسنى الندوى : ماذا خسر العـــالم بانحطاط المسلمين ؟ الأمير شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ وهو نفس سؤال جمال الدين الافغانى وعبد الرحمن الكواكبى وأديب اسحق وعبد الله النديم

الأوربى » و « العقل اليهودى » ، ومن نفس البيئة خرج « العقل العربى » تروجه الأوساط القومية والعنصرية فى الغرب ، ويعطى خصائص ثابتة للشعوب وطرق تفكيرها ، استئنافا لمفهوم « العقل البدائى » فى علم الانتروبولوجيا ابان نشأته الأولى(٧) ٠

وماذا يعنى التراث ؟ هل المقصود هو التراث الفلسفي خاصة أى مايسمى بعلوم الحكمة عند الكندى وأبى بكر الرازى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، وأبى البركات البغدادى وفخر الدين الرازى ، وكأن لفظ الفلسفة الأول يأتى كمخصص قبل المخصص وليس بعده أم أن المقصود التراث الفكرى كله الذى يشتمل على الفلسفة والكلام والتصوف وأصول الفقه أو التراث كله الذى يشمل العلوم العقلية النقلية الأربعة والعلوم النقلية الخمسة والعلوم العقلية الخالصة الرياضية أو الطبيعية ؟

أما حرف العطف « الواو » فهى أصعب تحديدا وأدق معنى ٠ فمنطق العلاقات أصعب وأكثر تشابكا من منطق الجواهر ٠ السؤال اذن : ما الصلة بين الفلسفة والتراث ، تلك الصلة التى يشير اليها حرف العطف ويفترضها منذ البداية ؟ هل المقصود كيف نشأت الفلسفة أى علوم الحكمة فى تراثنا القديم ؟ أم أن المقصود هو صلة الفلسفة المعاصرة التى ندرسها فى جامعاتنا ومعاهدنا بالتراث الفلسفى القديم ؟ الأرجح هو الثانى ٠ فالأول سؤال تاريخى أكاديمى خالص وان كانت له دلالته المعاصرة فى أن الفلسفة قد نشأت من تراثنا القديم فى حين أن الفلسفة فى عصرنا اما نقل من النشأة الأولى دون نشأة ثانية أو نقل عن التراث الغربى المعاصر بعد أن أصبح الغرب الحديث هو المركز وما سواه من الشعوب والحضارات هى الأطراف ٠ وانتقال العلوم والمعارف من المركز الى المحيط مثل انتقال الجيوش والخبرات وبرامج الارسال من أجهزة الاعلام ٠ والثانى سؤال يكشف مباشرة عن أزمة الفلسفة فى عالمنا العربى اليوم(٨) ٠ لماذا تبدو الفلسفة وكأنها وليد مريب فى بيئة

---

(٧) Philipp Petai : The Arab Mind

(٨) كان هذا هو موضوع المؤتمر الفلسفى العربى الأول ، عمان ، ديسمبر ، ١٩٨٣ ، أنظر أعمال المؤتمر فى « الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ ٠

ثقافية تلفظها ؟ وفي كلتا الحالتين الفلسفة في أزمة لأنها تبدو وكأنها اما نقل للمذاهب الغربية الحديثة والمعاصرة كما هو الحال في جامعاتنا في تدريس فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في الفلسفة الحديثة وفلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين في المعاصرة ونقل للعلوم الانسانية الغربية مثل علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق والسياسة والجمال أو نقل للفلسفات والعلوم القديمة مثل علوم الكلام والفلسفة والتصوف باستثناء أصول الفقه الذي لم يحظ حتى الآن بادخاله ضمن العلوم الفلسفية بالرغم من التنبيه على أهميته والتحذير من اغفاله(٩) ٠ وعلى أقصى تقدير يتم وضع بعض جوانب التراث القديم في العلوم الفلسفية الغربية المعاصرة كبدايات لها وصياغات لا علمية في مرحلة ماقبل العلم وأسوة بما يحدث في التراث الغربي في نظرته للتراث الشرقي باعتباره بدايات العلم قبل صياغاته الأخيرة في العصور الحديثة(١٠) ، وأحيانا تعقد بعض مقارنات بين رواد المثالية في الفلسفة الغربية ومؤسسي حركة الاصلاح الديني في فكرنا المعاصر(١١) ٠

٢ ـ أزمة « **الفلسفة والتراث** » :

وقد يكون المقصود من « الفلسفة والتراث » هو صلة الفلسفة كواقع حالي أي كفكر ومنهج واختيار بالتراث القديم بالمعنى الفلسفي الخاص أو بالمعنى الحضاري العام ٠ كيف يتعامل أساتذة الفلسفة حاليا باسم الفلسفة مع هذا التراث القديم ؟ ماهي مسؤولية الفلسفة كمنهج والتزام بالنسبة للموروث الفلسفي القديم ؟ هنا تشير العلاقة بين الفلسفة والتراث من خلال حرف العطف الى الجبهة الثالثة في موقفنا الحضاري أي الواقع الحالي وكيف يفرض نفسه ، في حالة استيقاظه ، على التراث القديم ، يتفاعل معه ،

---

(٩) مصطفى عبد الرازق : التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي د٠ حسن حنفي : علم أصول الفقه في دراسات اسلامية ، ص ٦٥ ـ ١٠٤ ٠

(١٠) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر ، وقد صدر المؤلف كتابه بفصل عن ابن خلدون ٠

(١١) عثمان أمين : الجوانية ، نظرات في فكر العقاد ، فلسفة اللغة العربية ، رائد الفكر المصري ، رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي ٠

وينتقى معه ، وينقد رواسبه ، ويطور عناصره التى توقفت ، ويبرز مواطن قـــوته ٠

وعلى أية حال ، سواء كان المقصود المعنى الأول الذى يجعل العلاقة بين الفلسفة والتراث سؤالا تاريخيا خالصا مشيرا الى تراثنا القديم (الجهـة الأولى) أو كان المقصود هو المعنى الثانى الذى يجعل هذه العلاقة سؤالا فلسفيا معاصرا قريب الصلة بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة حيث أن لفظ الفلسفة أقرب اليها (الجهة الثانية) أو كان المقصود علاقة الفكر ذاته والفلســـفة كعملية ممارســـة للتفلسف وصلتهـــا بالتراث القـــديم ٠ (الجبهة الثـالثة) فانه يظل سؤالا مطروحا بكل هذه المعـــانى الثـلاث وفى هذه الجبهات الثلاث خاصة وأنها معانى متداخلة وجبهات متشابكة ٠ وتكون الصعوبة فى معرفة الى أى حد تميل العلاقة بين « الفلسفة والتراث » الى أى من هذه المعانى أو الجبهات الثلاث(١٢) ٠

٢ ـ أزمة « الفلسفة والتراث » :

تتمثل أزمة « الفلسفة والتراث » فى وجود « ثنائية المصدر » فى فكرنا الفلسفى المعاصر : الفلسفة والتى تعنى فى الغالب الفسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ، والتراث ويعنى فى الغالب التراث الفلسفى القديم ٠ فالفلسفة تأتى من الغرب الحديث ، والتراث يأتى من تاريخنا القديم ٠ ويعنى ذلك أن « الآخر » هو الحديث المعاصر وأن « الأنا » هو التاريخ القديم ٠ وبالتالى يصبح التمايز بين « الأنا » و « الآخر » تمايزا فى الزمان ، بين القديم والجديد ، بين التراث والفلسفة الى آخر مايقال من مصطلحات عصرنا ومطلبه الرئيسى فى الأصالة والمعاصرة ٠ أما البعد الثالث وهو الذى يمثله حرف العطف « الواو » أى الفكر المستقل اعتمادا على العقل الخالص والذى يمكن أن يكون موطن التفاعل بين القديم والحديث فلا وجود له ٠ وهو العقل الذى نيطت به عدة علوم فلسفية خالصة وفى مقدمتها الميتافيزيقا ، وان كان قد غلبت على هذا العلم أيضا مادة المعاصرين مثل كانط وهيدجر وكارنب ٠

---

(١٢) حسنى حنفى : « موقفنا الحضارى » ، الفلسفة فى الوطن العربى الراهن ص ١٥ ـ ٢١ ، ص ٣٦ ـ ٤٠ ، قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر ص ٤٦ ـ ٥٠ ٠

كما أن المدخل الى الفلسفة قد غلب عليه ايضا الطابع الغربى فى قسمة الفلسفة الى نظريات ثلاثة مشهورة : المعرفة والوجود والقيم دون الاشارة الى مايعادلها فى تراثنا القديم فى علم أصول الحديث : نظرية العلم ، ونظرية الوجود ، والالهيات التى تضم نظريتى التوحيد والعدل أى مجموع القيم وفى مقدمتها استقلال العقل ، وحرية الارادة ، والأمل فى المستقبل(١٣) ٠ والحقيقة أن هذه النظريات الثلاثة فى الفلسفة الغربية الحديثة انما أتت فى بداية العصور الحديثة كغطاء نظرى جديد بديلا عن الغطاء النظرى القديم الذى وردت من العصر الوسيط والذى تم اسقاطه فى عصر النهضة فى حين أن هذه النظريات الثلاث مازالت مطوية داخل علم العقائد فى تراثنا القديم ٠ وان « أسس الفلسفة » بالنسبة لجيلنا هى الجبهات الفلسفية الثلاثة التى يحتمها موقفنا الحضارى الحالى : الموقف من التراث القديم ، والموقف من التراث الغربى ، والموقف من الواقع(١٤) ٠

والضحية الرئيسية لهذه الأزمة هى ظروف العصر التى تم اسقاطها كلية من الحساب مما ينتج عنه حيرة طلاب الفلاسفة بين التراث القـــديم والفلسفة المعاصرة ٠ ومع ذلك نشكو من عدم ارتباط مقرراتنا الفلسفية بروح العصر وعدم تعرضها لمشاكله ، ونثير الموضوع على صفحات الجرائد وفى أجهزة الاعلام كنوع من تبرئة الذمة أمام النفس وكأننا على وعى بالأزمة ونحاول جاهدين ايجاد حل لها ٠ والسبب واضح وهو حصار طالب الفلسفة بين هذه الجبهات الثلاثة : تراثنا القديم ، والتراث الغربى المعاصر ، وواقع عصرنا وهمومه دون مارابط عضوى أو تفاعل بينها ٠ والحل أوضح وهو تحديد الموقف بدقة من هذه الجبهات الثلاثة وايجاد عناصر التفاعل بينها حتى لا يميل وعينا القومى تجاه أحد منها متناسيا الآخر تماما ومتجاهلا له فيهزم فيه ، اذ تخرج « السلفية » من الجبهة الأولى ، كما تخرج « العلمانية » من الجبهة الثانية ، وتحاول « الاصلاحية » الخروج من الجبهة الثالثة ٠ وكل فريق يتجاهل الجبهتين الأخريين أو يكتفى بمعاداتهما وتكفيرهما ، لا فرق بين هذا الفريق أو ذاك ٠

وقد تكون أحد أسباب هذه الأزمة هو أن الجبهتين الاولى والثانية أعنى

---

(١٣) د٠ توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٧

(١٤) د٠ حسن حنفى : « موقفنا الحضارى » بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول

التراث القديم والفلسفة الغربية المعاصرة هو عدم تساويهما من حيث العمق التاريخي ٠ فالتراث أعمق من الفلسفة فى وعينا التاريخى ٠ اذ يمتد التراث في وعينا القومى أكثر من أربعة عشر قرنا فى حين أن الفلسفة الغربية وليدة فيه منذ قرنين من الزمان ٠ فهى لم تكون تراثا قديما بعد والأجيال التى عملت فيه لا تتجاوز الجيلين أو الثلاث ، بل ان التراث الغربى عند أصحابه مازال معاصرا بالنسبة الى تراثه القديم فى العصر الوسيط أو فى العصر اليونانى ٠ وهو أيضا كذلك حتى عند الاتجـــاهات المحافظة فى الفلسفة المعاصرة مثل التوماوية الجديدة التى تعتبره مجرد قوسين ، تأويلا جديدا لموضوعات أساسية فى العصر الوسيط ، واذا كان التراث أكثر رسوخا فى وعينا التاريخى من الفلسفة فان التعبير « التراث والفلسفة » يكون أصدق من « الفلسفة والتراث » ٠ فالأولوية للتراث على الفلسفة لأنه أعمق تاريخيا وأرسخ وجدانيا فى وعينا القومى ٠

وقد يكون أحد أسباب عدم التوازن فى وعينـــا القومى بين التراث والفلسفة هو أن التراث معلوم الهوية اذ يعنى تراثنا القديم أنه يعبر عن هوية الأنا ، فى حين أن الفلسفة والتى قد تعنى الفلسفة الغربية المعاصرة أقل وضوحا فى التعبير عن الهوية ، وهوية من ؟ هوية الأنا أم هوية الآخر ؟ واذا كانت هوية الأنا فهل هى هوية الأنا القديم أم هوية الأنا المعاصر ؟ وبالتالى ينشأ فى الأنا ولاء مزدوج لهويتين غير متكافئتين ، هوية القديم برسوخه وعمقه التاريخى ، وهوية المعاصر بحداثته وغربته ٠ وتشتد الأزمة بحيث يستحيل الجمع بين التراث والفلسفة بحرف العطف لأن العلاقة بينهما عـلاقة صراع وتضـــاد منذ نهضتنا الحالية ٠ فاذا كان التراث يعبر عن « الأنا » ، والفلسفة تعبر عن « الآخر » ، فان علاقة التراث بالفلسفة تحددها علاقة الصراع بين الأنا والآخر ، بين التحـــرر والاستعمار ، بين الشرعية واللاشرعية ، بين الجمـــاهير والصـفوة ، بين المحـــكومين والحكام ٠ وهل يمكن حـل هذا الصراع بين الأنا والآخـــر ، بين الجبهتين الأولى والثانية الا فى الواقع المباشر أى الجبهة الثالثة ، حيث يدور القتال ؟(١٥)

---

(١٥) د٠ حسن حنفى : « التراث والنهضة الحضارية » ، أعمال ندوة « الابداع الفكرى الذاتى » ، الكويت ، أكتوبر ١٩٨٠ ، « التراث والعمل السياسى » ، أعمال ندوة =

٣ ـ مظاهر الأزمة :

وتبدو الأزمة فى تعاملنا مع التراث القديم فى نقل علومه كلها دون ما اختيار أو تطوير · فغالبا ماننقل الفلسفة والكلام والتصوف دون أصول الفقه مع أنه وكما نبه على ذلك رواد البحث الفلسفى فى عصرنا ، أهم مواطن الابداع فى فكرنا الفلسفى المنطقى المنهجى · ومازال قابعا فى كليات الشريعة فى الجامعات الدينية مثل الجامعة الأزهرية ، والجامعات الاسلامية بأم درمان والقرويين والزيتونة أو فىكليات الحقوق فى الجامعات الوطنية مطويا فى الشريعة الاسلامية وكأنه أحد مقدماتها دون مقارنة بينه وبين العلم الموازى له فى التراث الغربى أعنى بمنطق القانون ومناهج تفسيره(١٦) · أسقطنا أصول الفقه من الحساب مع أنه منطق النص ، وروح الحضارة ، ومنهج الفكر، وموطن الابداع، وبالرغم من شكايتنا المستمرة منغياب الفكر المنهجى فى فكرنا المعاصر ، ودعوتنا الى أهمية المنهج فى الفكر الغربى ·

وفى تدريسنا للعلوم العقلية النقلية الأربعة وضعناها كلها على مستوى واحد دون أن نفضل بعضها على بعض ، فعلم الكلام كالفلسفة كالتصوف سواء بسواء دون تمايز بينها من حيث الأهمية أو النفع بالنسبة لعصرنا الحاضر بل ودون جدل بينها ، هذا الجدل الذى أدركه القدماء · فالفلسفة تطوير للعقائد فى الصراع الدائر بين المتكلمين والفلاسفة(١٧) · والتنزيل فىصراع مع التأويل وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية· والمتكلمون فى صراع مع الصوفية ، وهو الصراع بين منطق العقل ومنطق الذوق ، بين البرهان والكشف ، ومحاولة الفلسفة الاشراقية من ناحية وحكمة الاشراق من ناحية أخرى الجمع بينهما(١٨) · وقد حاول

=

التراث والعمل السياسى · منتدى الفكر والحوار ، الرباط ، ١٩٨٢ ، « التراث والتغير الاجتماعى » ، أعمال ندوة « القضايا الاجتماعية للتنمية فى مصر » ، معهد التخطيط القومى ، مارس ، ١٩٨١ ، القاهرة ·

(١٦) F. Geny : Methode d'interprétation et source en droit privé possitif, L.G.J., Paris 1954.

(١٧) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د· محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٤ ·

المتأخرون كالمتقدمين «احصاء العلوم» من أجل تحديد علاقة العلوم كلها بعضها بالبعض فى نسق علمى واحد طبقا لمقاييس فى التصنيف تدل على اتصال الالهيات بالطبيعيات ، وعلم الكلام وعلوم الفقه بالعلم المدنى(١٩) .

وننقل مادة كل علم وعلى أقصى تقدير نصف نشأته وكأننا غرباء عنه ، متفرجون عليه أشبه بالمستشرقين من أصحاب البلاد سواء بسواء مع أننا جزء منه ، ومسؤولون عنه . توقف العلم لأننا انفصلنا عنه ، وتخلينا عن مسؤوليتنا تجاهه كجزء من التخلى عن المسؤوليات العامة لرجال العلم ولعلماء الأمة وتركها فى أيدى أولى الأمر . وكان من نتيجة ذلك أن توقفت العلوم بعد نشأتها وتطورها واكتمالها .

وفى كل علم نعرض لأمهات المسائل والخلاف حولها وكأننا لسنا طرفا فيها ، وكأن الأمر لا يعنينا فى قضايا المصير . ففى الكلام نعرض للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ولا نفضل التنزيه على التشبيه فى التوحيد ، ولا نؤثر العقل على النقل ، ولا حرية الارادة على الجبر والكسب فى العدل . ولا نعطى الأولوية للعمل على الايمان فى الأسماء والأحكام ولا للاختيار على النص فى الامامة . فلا تزال الامامة فى قريش أى فى فئة لا تخرج منها . وهى اختيارات قديمة فرضتها ضرورات العصور القديمة ابان النزاع على السلطة منذ أيام الفتنة الأولى والتى حفظتها الكتب المدونة ويكررها الأساتذة فى الجامعات الدينية والوطنية بالرغم من تغير الظروف والتى تحتم اختيارات بديلة طبقا لحاجات عصرنا . مازلنا نؤرخ للفرق بين الفرق دون محاولة للجمع بين الفرق ونحن ندعو الى الوحدة الوطنية ونريد تأسيس الجبهات الوطنية بعيدا عن أحادية الطرف فى الحكم وكوسيلة للخلاص .

وفى الفلسفة نكرر القسمة الثلاثية القديمة : المنطق والغيبيات والالهيات دون أية محاولة لاعادة بناء المنطق الصورى القديم الى منطق شعورى أو

---

(١٨) حسن حنفى : « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » فى دراسات اسلامية ص ٢٧٣ ـ ٣٤٥ .

(١٩) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٩١ ـ ١١٣ ، تحقيق د. عثمان أمين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

جدلى أو اجتماعى · ونكرر الطبيعيات القديمة ودرجاتها وترتيبها الصاعد من العناصر الأربعة الى المعادن الى النبات الى الحيوان الى النفس والطبيعة ساقطة من وعينا القومى · ونكرر الالهيات القديمة باشراقياتها وفيضها واعطائها الأولوية لله على العالم دون مامحاولة لاعادة بنائها لرد الاعتبار الى العالم من أجل القضاء على اغترابنا فيه والعودة اليه · ونثبت الضرورة الكونية فى العالم التى تحتمها أحكام النجوم ودوائر الأفلاك ، ونرى الطوالع لمعرفة مصائر البشر · ونرى المدينة الفاضلة متمثلة فى الدولة الهرمية التى تأخذ القمة فيها كل شىء ويسلب عن القاعدة كل شىء · تعيد البناء القديم والانسان والتاريخ فيه غائبان ، وهما محورا التقدم فى كل حضارة ولدى كل الشعوب(٢٠) ·

ونعيد التصوف القديم ونكرره كعلم دون أن نحدد نشأته التاريخية الذاتية وليست مصادره ومؤثراته الخارجية كما يفعل المستشرقون طبقا لمنهج الأثر والتأثر ، فقد كان التصوف مجرد رد فعل تاريخى على تيار البذخ
الأثر والتأثر ، فقد كان التصوف مجرد رد فعل تاريخى على تيار البذخ
والترف ونتيجة للتكالب على العالم ، والامتثال بين الفرق السياسية ، كل منها تدعى أنها أولى بالحكم الشرعى ، وتكفر الأخرى · كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية وبعد أن استشهد العديد من الأئمة من آل البيت فى خروجهم على السلطان · لم تبق الا محاولة الخلاص الفردى بعد أن استحال الخلاص الجماعى ، وترك الدنيا بمن فيها على من فيها بعد أن تكالب الناس عليها ، والهروب الى الله بعد أن استعصى العالم واستحالت السيطرة عليه · ولا نطرح سؤال : هل الموقف الآن هو كذلك ؟ هل المقاومة ميؤوس منها ؟ هل مازال الهروب الى الله مطروحا ؟ هل انقاذ الجماعة قد انتهى الى طريق مسدود ؟هل استشهد منا قادة المعارضة مثل ما استشهد من آل البيت ؟ مازلنا ندرس التصوف ·

---

(٢٠) د· حسن حنفى : « تراثنا الفلسفى » ، فى « دراسات اسلامية » ص ١٠٧ - ١٤٤ ، وأيضا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، نفس المصدر ص ٣٩٣ - ٤١٥ ، « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » ، نفس المصدر ص ٤١٦ - ٤٥٦ ·

وندرسه كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا ، ويفر من بين أصابعنا ، ويهرب فاقدين السيطرة عليه ، ثم يأتى الغير كبديل عنا ليحل محلنا بحجة المساعدة والعون والتعاون المشترك والتنسيق المتبادل والمناورات المشتركة ٠

وفى كليات الشريعة فى الجامعات الدينية وكليات الحقوق فى الجامعات الوطنية نكرر النسق القديم فى علم أصول الفقه وتبرز المدارس الأربعة وكأنها مختلفة متباينة دون أن نراها من منظور واحد وكمنهج واحد مع تأكيد كل مدرسة على أحد جوانبه ٠ فالمالكية تعطى الأولوية للواقع على النص ، والحنفية تعطى الأولوية للنص على الواقع ، والشافعية تجمع بين الاثنين طبقا للضرورة والمصلحة وتغير الزمان والمكان ، والحنبلية دعوة الى العودة الى الأصول بعد أن تشعب الفكر ، وتضاربت مناهج الاستدلال ، وتداخلت اهواء والمصالح ، وتشابكت العلل ٠ كما نكرر النسق القديم في ترتيب الأصول الأربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ٠ وهو ترتيب كان يتفق مع روح العصر القديم نظرا لقربه من الوحى وأولويته على الواقع ٠ فى حين أن روح العصر الحالى ، واستنادا أيضا الى روح الوحى الممثلة فى أسباب النزول و « الناسخ والمنسوخ » تعطى الأولوية للواقع على الفكر ٠ وبالتالي يكون ترتيب الأصول الأربعة الذى يفرضه روح العصر : القياس ، والاجماع ، والسنة ، والكتاب ٠ وهو الترتيب الصاعد فى مقابل الترتيب النازل القديم ٠ الاستقراء فى مقابل الاستنباط ، القاعدة فى مواجهة القمة ٠ والا ففيم الشكاية من غلق باب الاجتهاد ، وقلة الاعتماد على العقل ، وغياب المنطق ، وضياع اعمال النظر ؟ القياس هو تجربة الفرد الخاصة وجهده العقلى الخالص ٠ وهو قادر على الاستدلال اذا استكمل شروط الاجتهاد : العلم بمنطق اللغة والدراية بأسباب النزول الأولى والوعى بمصالح المسلمين الحالية وهى أسباب النزول الثانية أى ظروف قراءة النص حاليا ٠ والاجماع تجربة انسانية مشتركة بين علماء الأمة ، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأى دون ماخوف أو قهر أو استبداد بالرأى الواحد أو الهام يأتى حتى ولو كان رأى الخليفة أو الامام أو قاضى القضاة أو سارى العسكر ٠ والسنة هى التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول فى حياة مبلغ الوحى للاسترشاد بها كما هو الحال فى المسيحية البدائية واليهودية الأولى ، والمراحل الأولى فى كل المذاهب الفكرية قبل أن تنالها

عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع . والكتاب هو تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ ، التراكم المعرفى الانسانى الشامل المتحقق مع مراجعة العقل والفطرة وكما تبدو فى الحكم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية(٢١) .

واسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب فتلقفتها الجامعات الدينية وبعض أقسام اللغة العربية فى الجامعات الوطنية تعيد فى الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه كما تركها القدماء بلا تطوير وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية الى مرحلة العلوم النقلية العقلية . وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتى أجيال لاحقة فتحـــولها الى علوم عقلية خالصة . وهى أكثر العلوم حضورا فى وعينا القومى . فقد استقرت فى الأذهان ، وترسبت فى الوعى ، وامتلأت بها المكتبات العامة والخاصة فى المساجد والقصور ، وقامت عليها المعاهد والمدارس الدينية ، وشاعت وراجت طباعة ، وتوزيعا ، وكسب الناشرون من وراءها الملايين . يستشهد بهـا الأئمة والخطباء ، ويستعملها العامة والخاصة كحجج سلطة للاثبات أو النفى ، وهى العلوم التى نشأت نقلية خالصة وتوقف تطورها ولم تتحول بعد الى علوم نقلية عقلية ، كباقى العلوم الأربعة الأخرى التى تغلب على أقسام الفلسفة . ولما ظلت بعيدة عن اعمال العقل وممارسة النقد امتلأت بالأساطير وسادتها الخرافات ، وغاب عنها النقد الداخلى ، واكتفينا بالنقد الخارجى كما وضعه القدماء .

لم تتطور علوم القرآن منذ السيوطى والزمركشى ، ولم تزد أبوابها عن الأبواب القديمة التى تبلغ المائة بما فى ذلك الحرف والشكل والصوت ودون التمييز بين ماهو دال وبين مالا دلالة له . ظللنا نردد مادة كانت لها دلالتها عند القدماء لقرب عهدهم بالوحى مثل : هل الفاتحة جزء من القرآن؟

---

(٢١) Hassan Hanafi : Les Méthodes d'Exégèse; Essai sur la science des fondements de la compréhension. Ilm Usul al-Fiqh, pp. 63-161; Le Conseil des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, Le Caire, 1965.

هل البسملة جزء من السورة ؟ وهى مسائل لم تعد بذات دلالة عندنا لأنها استقرت ولم تعد موطنا للنقاش ، واثارتها مع غيرها مثل ضرورة حذف « قل » ، « قال » أو تغيير التاريخ الهجرى الى تاريخ مولد الرسول يجلب الضرر أكثر مما يجلب النفع ويفرق أكثر مما يجمع · فى حين فرض عصرنا أن تكون الأولوية لأبواب أخرى ذكرها القدماء دون التركيز على دلالتها مثل « أسباب النزول » أى أولوية الواقع على الفكر ، « الناسخ والمنسوخ » أى تطور التشريع فى الزمان وقياسه على القدرة والأهلية ، المكى والمدنى ، أى التصور والنظام ، والعقيدة والشريعة ، النظر والعمل ··· الخ ·

وظلت علوم التفسير القديمة ضحية التفسير الطولى الزمانى المتقطع ، سورة بعد سورة ، وآية بعد آية حيث يتوزع الموضوع الواحد فى عديد من الأمكنة فتضيع وحدته ، ويفقد الناس رؤيته ، ويتفتت بناؤه ، وبالتالى لا يغير من الواقع شيئا ولا يقدم له نظرية · فى حين أن التفسير الموضوعى للقرآن قد يكون أقرب الى روح العصر لمعرفة موقف الوحى من الأرض والملكية والعمل والطبقات الاجتماعية والفقر والغنى وعوائد النفط والتبعية للأجنبى والحرية والقهر ·(٢٢) كما كانت علوم التفسير القديمة ضحية النزعة التاريخية أى البحث عن الوقائع المادية التى يشير اليها النص فى حين أن النص مجرد باعث على الفعل والسلوك وصدقه النظرى فى تطابقه مع التجربة البشرية وليس مع الوقائع التاريخية(٢٣) ·

أما علوم السيرة فقد تكون هى المسؤولة عن التشخيص فى حياتنا العملية وعبادة الأشخاص عندما تتحول الأفكار والمذاهب والمبادىء ونظم الدول بل وعصور التاريخ الى أشخاص ، الوحى مبادىء لا مشخصة ، ونظريات لا شخصية ، تصورات مبدئية ، وشرائع عامة ، والرسول مجرد مبلغ للوحى ، وأول مبين لعمومه ، ومطبق لشريعته · ليس الرسول وحيا بشخصه والا وقعنا فى التصور المسيحى للوحى ، وهو المسيح بشخصه

---

(٢٢) محمد باقر الصدر : التفسير الموضوعى للقرآن ·

(٢٣) د· حسن حنفى : قراءة النص ، مجلة ألف ، العدد السابع ، ١٩٨٨ ·

أو الكنيسة بمؤسساتها · علوم السيرة نشأت فى المسيحية نظرا لتحول العقيدة من الكلمة عند المسيح الى الشخص عند الحواريين خاصة بولس ولتقديس الحواريين من بعده وتعظيم الرهبان ودفنهم فى الكنائس واقامة المعابد فوق المقابر · ولكنها قد لا تنشأ فى الاسلام لأن الرسول مجرد مبلغ للوحى ، كان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، ابن امرأة كانت تأكل القديد ، رسول قد خلت من قبله الرسل ، لا يقوم بالمعجزات فى حياته أو بعد مماته ، ولادته ومماته مثل سائر البشر ، لذلك كان تشخيص الرسالة فى علوم السيرة هو الراسب التاريخى المكون لعبادة الأشخاص فى حياتنا القومية المعاصرة · ثم قوت نظريات الشفاعة والولاية والتوسط والمحبة والتى شملت آل البيت أيضا هذا التشخيص من خلال الطرق الصوفية التى تعتبر الرافد الأول الدينى الشعبى الذى يمارسه الناس فى حياتهم اليومية ·

أما علوم الحديث فانها استطاعت بحق أن تضبط صحة أقوال الرسول بعد أن تشعبت وزادت ونقصت واختلط الصحيح منها بالموضوع وبعد أن رفض الأوائل تدوين مصدر ثان للتشريع مع اكتفاء بالمصدر الأول · كانت ظروف العصر الأول تحتم النقد الخارجي والاعتماد على صحة السـند استدلالا منه على صحة المتن · ونشأ علم الجرح والتعديل وعلم ميزان الرجال لقرب العهد برواة الحديث · ولكن الظرف الآن قد تغير ، وبعد عهدنا عن عهد الرواة ، وأصبح عصرنا أكثر قدرة على النقد الداخلى أى اعطاء الأولوية للمتن على السند ، والاستدلال على صحة الحديث من صحة المتن ، واتفاقه مع العقل والحس ، مع البداهة والواقع ، مع التجربة البشرية ومصلحة الجمهور · وهى بعض مقاييس صحة سند المتواتر مثل : استقلال الرواة أى عدم خضوع الراوى لأية ضغوط لتغيير الذمة واستحالة التواطىء والاتفاق على تغيير الرواية ، العدد الكافى منهم حتى يصبح الاطراد فى القول أساس الصحة مثل اطراد التجربة البشرية ، التجانس فى الزمان أى تجانس انتشار الرواية عبر العصور لاخفاء فجأة أو شهرة فجأة حتى يمكن معرفة مواطن الوضع وجماعات المصلحة التى تريد اخفاء النص أو نشره ·

أما الفقه فانه كان أيضا وثيق الصلة بالعصر القديم فغلبت فيه العبادات على المعاملات نظرا لقربه من عصر الوحى ولحداثة العبادات ونجـاح المعاملات ، وتبويب الفقه بأيدى فرق السلطان حتى يقنن للناس شريعـة

تغلب عليها الشعائر والطقوس ولا تتعرض الى الحياة العامة الا فى الفروع وكما هو الحال فى الامامة فى علوم أصول الدين عندما وضعت كآخر مسألة فى نسق العقائد ، كفرع لا أصل ، على هامش العقيدة وليس فى صلبها ، اتباعا للعرف وليس طبقا لضرورة العقل ومقتضيات العقيدة ٠ فى حين أن أزمة عصرنا فى هذه الغلبة بالذات وتوارى المعاملات عن العبادات ، وامتلاء حياتنا العامة بالعبادات وانفلات المعاملات طبقا للمنافع الشخصية وأساليب الاستغلال وتهريب رؤوس الأموال مع غطـاء فقهى صـورى من المصارف الاسلامية وشركات توظيف الأموال ، لقد كان هم الفقه القديم معرفة الأحكام الشرعية ، الحلال والحرام ، نظرا لقربه من عصر النبوة وحاجة الناس الى هذه المعرفة ٠ واقتفينا الأثر ، وزايدنا فى الايمان ، فركزنا على الحلال والحرام تاركين المندوب والمكروه أو محيلين اياهما الى الحلال والحرام كما فعلت الصوفية من قبل ، ونسينا المباح ٠ طرحنا سؤال التحليل والتحريم فى كل شئ حتى أصبحت حياة البعض منا هاجسا وسواسا يرى الحرام فى كل شئ مع أن الحلال أو المباح أحد أحكام الشرع الخمس ٠ وكل ماسكت عنه الشرع تحليلا أو تحريما فهو مباح ٠ ولا حلال الا ماحلله الشرع ولا حرام الا ماحرمه الشرع ٠ أحالت فرقنا الاسلامية المعاصرة ـ مثل الصوفية قديما ـ المكروه الى الحرام ، والمندوب الى الواجب ، وتحولت حياة المسلم الى ثنائية الحلال والحرام ، وضاعت حياة التوحيد ، وانزوت أمام المانوية الأولى وثنائيات الخير والشر وتعارض النور والظلمة ، وضاعت من النفس الطمأنينة والسكينة وحياة السلام ، وتحولت الى حياة الحرب والتضاد والصراع فى معركة وهمية غير متكافئة بين قوى الفرد وقوى الاحبـاط وصنوف القهر ، أو مايسمى بقوى الخير وقوى الشر ، بين الفضيلة والرذيلة ٠ مع أن روح العصر تتطلب تحرير الناس من عبودية الحكام وأسر التقاليد وقهر القوانين ودعوتهم الى الطبيعة أساس الوحى ، وبدئهم بالمباح فو الحلال أساس الشريعة ، براءة الذمة أو البراءة الأصلية ، رحمة بالناس ٠

كما درسنا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة فى مادة « تاريخ العلوم عند العرب » سواء العلوم الرياضية أو الطبيعية مكررين نظريات القدماء أو مقارنين بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة حاكمين بأن كان لنا قصب السبق على غيرنا حتى نرضى أنفسنا الاحساس بالنقص وتعويضا للتوقف

الحالى مادمنا فى الماضى قد سبقنا غيرنا فان ذلك قد يشفع لنا تأخرنا الحالى أو قد يعطينا وهما باللحاق ، وقد تكون أقرب الى تاريخ العلوم الصرف فى المراحل السابقة لتطور العلم الغربى الحديث ، وبالأخص نقل علوم اليونان وترجمتها الى العلم الغربى قبيل عصر النهضة ، وهى صورة تاريخ العلم العام من وجهة النظر الأوربية حيث يصب كل شىء فى الغرب الحديث منذ البدايات الأولى للعلم فى الصين والهند وفارس ومصر وعند العرب المسلمين. وما العلم العربى والاسلامى الا حلقة اتصال بين العلم اليونانى والعلم الغربى ، لنا شرف النقل وجهد الحامل وان استعصى الأمر أحيانا على فهم المسلمين ، فأساؤوا التأويل وخلطوا بين العلم والدين ، بين أرسطو وأفلاطون. ولم ندرك أن حتى التسمية « تاريخ العلوم عند العرب » خاطئة لأن الموضوع هو نشأة العلم عند المسلمين لأن حملة العلم كانوا مسلمين كما أن العلم نشأ بفضل الاسلام الذى يجب الجنسية والقومية. وان القول بأن أكثر حملة العلم كانوا من العجم هو رد على خطأ بخطأ آخر ، عجم فى مقابل العرب ، ومجموع الخطأين لا يكون صوابا. حتى وان كانت العروبة تعنى اللسان فان بعض المؤلفات العلمية مكتوب باللغات الفارسية والتركية والهندية. كما أن التعريب قد تم بفضل الاسلام. ان المهم لدينا ليس هو تاريخ العلوم الذى وصل الغرب الى نهايته وجعل كل مساهمات الشعوب اللاغربية أذيالا له وفصل عن قصد بين العلم وتاريخ العلم ، بين البيئة والتطور ، بين النهاية والبداية ، بين الغرب ومصادره فى الشرق. ان مايهمنا فى العلوم العقلية الخالصة هو كيفية خروج هذه العلوم من التوحيد؟ ما الصلة بين وظيفة العقل وتصور الطبيعة من ناحية وبين التوحيد من ناحية أخرى ؟ هل استطاع التوحيد توجيه العقل نحو الفكر الخالص بفعل التنزيه ، وتوجيهه نحو الطبيعة بفعل الارادة والخلق ؟ هل استطاعت هذه العلوم الكشف عن الهوية التامة بين الوحى والعقل والطبيعة ؟ هل استطاعت أن تضع هوية العقل والطبيعة على أنها هوية الوحى ودون الاحالة اليه ؟ كيف استطاع العلم الاسلامى الخروج من التوحيد أو كيف تحول التوحيد الى علم عقلى طبيعى خالص ؟ كيف طبع التوحيد العقلية الاسلامية موجها اياها نحو الرياضيات الخالصة والعلم التجريبى الخالص ؟ هل هناك صلة بين أوصاف الذات : القديم أى مالا أول له والباقى أى مالا نهاية له بحساب اللامتناهى فى الرياضيات ؟ هل هناك صلة ، بين الواحد وحساب التفاضل

والتكامل ؟ ما الصلة بين التنزيه والفن الاسلامى أى توالى الأشكال الهندسية الى مالا نهاية من كل الجهات ؟ ما الصلة بين الابتعاد عن التجسيم والتشبيه فى الصفات وبين الابتعاد عن التصوير والنحت فى الفن ؟ هل هذه الدوافع مازالت باقية بعد أن استقر التوحيد وجمد فى الأذهان أم أنها مستمرة لا تخضع لروح العصر بل تنبع من البنية الداخلية للفن ولتكوين العمل الفنى مثل أولوية الفنون السمعية على الفنون البصرية بصرف النظر عن الوحى كلمة أو ألواحا ؟ هل يمكن أن تنشأ فنون الرسم والنحت والتصوير لدينا بدوافع اسلامية دون تقليد للغرب ؟ ان العلم الحالى لدينا اما نقل عن العلم الغربى دون تعرف على فلسفته وأسسه النظرية ، نهاية بلا بداية ، تطبيق بلا نظرية واما انغلاق على الذات ورفض له باعتباره قائما على تصورات ودوافع لا اسلامية ، ثم تتحول هذه التصورات والدوافع الى عقائد وأشياء لا توجه الشعور ، ولا تؤثر فى الذهن ، ولا تطبع العقلية بشىء ، لا تثير فيها ابداعا ، لا تثير العقل الخالص ولا توجهه نحو الطبيعة(٢٤) ٠

اما العلوم « الانسانية » اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ فانها لا تكاد تذكر فى أقسام الفلسفة ، وتحولت علوم اللغة والأدب الى أقسام اللغة العربية وآدابها ، أما الجغرافيا والتاريخ فلا يكادان يذكران لا فى أقسام الفلسفة ولا فى الأقسام المختصة بهما كالجغرافيا والتاريخ ٠ فالجغرافيا علم غربى معاصر بكل أنواعها ، والتاريخ مجرد مراجع عامة ومصادر تركها القدماء تحتوى على أخبار بصرف النظر عن دلالاتها ٠ انما تركناهما كهواية للاساتذة أو المثقفين يكتبون عن الجغرافيين العرب والمؤرخين العرب وكيف أنهم قد حازوا قصب السبق ، كانوا رحالة يجوبون الأرض ، ويضيعون الخرائط ، ويصفون البقاع ، وكانوا مرشـــدين فى عصـــور « الكشوف الجغرافية » الغربية دون بحث عن دلالات ذلك كله فى توجيه الوحى العقل نحو الطبيعة والدعوة الى التفكر فى الجبال والأنهار والأديان وأسباب نزول الأمطار واندلاع البرق واطلاق أصوات الرعد وعلل الزمهرير والثلج والصقيع

---

(٢٤) Hassan Hanafi : Human subserviance of Nature, Stockholm, 1980 ; Nature, culture and Technology, Stockholm, 1981; Philisophy of Space, Medina, 1977, Phenemonology of Medecine, Kuwait, 1982; Science, Technology and Spiritual, Values, Tokyo, 1987.

والضباب ، وأسباب الحرارة والبرودة ، وفي توجيه الوحي العلماء الى السياحة في الأرض والانتشار في العالم والتعرف على عادات الشعوب والقبائل واكتشاف سنن الله في الخلق(٢٥) ٠

٤ ـ تغير ظروف العصر :

ان الدوافع على اعادة النظر في التراث الفلسفي خاصة وفي التراث كله عامة ، علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر الى عصر ، ومن فترة الى فترة ٠ فاذا كنا الآن في مطلع القرن الخامس عشر أو جاوزناه بقليل فوراءنا اربعة عشر قرنا من التراث يندرج تحت فترتين : الأولى امتدت سبع قرون ، منذ القرن الأول حتى القرن السابع ٠ نشأت في قرنين : الأول والثاني ، وازدهرت واكتملت في قرنين « الخامس والسادس » منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس ومحاولة ابن رشد رد الصدع في القرن السادس ٠ ولما كانت الضربة قاضية وكان ابن رشد نفسه محاصرا من الفقهاء في المغرب وبعيدا عن أن يمتد أثره في المشرق أسرع الانهيار في السابع والثامن ٠ وفي ذلك الوقت ظهر ابن خلدون ليؤرخ للفترة الأولى متسائلا عن أسباب الانهيار ٠ وكان طبيعيا أن ينشأ الوعي التاريخي بعد اكتمال احدى فترات التاريخ ٠

أما الفترة الثانية فتمتد من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر ، أيضا على مدى سبع قرون ، تؤرخ فيها الحضارة لنفسها وتحفظ نفسها بالتدوين ، فظهرت الموسوعات الكبيرة أو تشرح نفســها بنفسها وتلخص ابداعاتها في عصر الشروح والملخصات اجترارا وتمثلا ثانيا ، باستثناء بعض الابداعات المتأخرة في ايران وتركيا وفي أطراف العالم الاسلامي في المناطق غير الناطقة بالعربية ، بقايا حياة في الأطراف بعد أن توقف القلب ٠

---

(٢٥) الكندي رسائل عديدة في الجزء الثاني من رسائله عن طبيعة الفلك ، والعناصر ، والجرم الأقصى ، واللون ، والمطر ، والضباب ، والثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير ، وبرودة الجو وحرارته ، والمد والجزر ٠ كما يمكن الرجوع الى أعمال أبي بكر الرازي وجابر بن حيان وباقي العلماء الرياضيين والطبيعيين الذين يذكرون عادة في مواد تاريخ العلوم عند العرب ٠

ثم ظهرت الحركات الاصلاحية ابتداء من القرن الثانى عشر الوهابية ثم الأفغانى وتلاميذه فى القرن الثالث عشر حتى حسن البنا والاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية الحالية فى القرن الرابع عشر ومطلع هذا القرن ، كل حركة تعكس ظروف عصرها وترد عليها ٠

هناك اذن فترتان متمايزتان فى تراثنا القديم وفى حضارتنا الاسلامية ، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة ٠ الأولى اكتملت فيها الحضارة فى دورتها الأولى، والثانية مازلنا نشاهدها ٠ فى نهاية الأولى أرخت الحضارة لنفسها ، وفى الثانية حاولت النهوض ٠ ونحن جزء منها ، وارثين الحركة الاصلاحية ومحولين تطويرها الى نهضة شاملة ٠ الأولى تعادل فى التراث الغربى العصر الوسيط فيه ، والثانية تعادل عصوره الحديثة ، وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين ، التراث القديم والتراث الغربى محددا جدل الأنا والآخر ٠ عصر الازدهار والاكتمال لدينا فى الفترة الأولى هو العصر الوسيط الأوربى ، وعصر التـــدوين والشروح والملخصـــات أى التوقف والاجترار فى العصور الغربية الحديثة ، فليس تراثنا القديم هو العصر الوسيط ، اسقاط الآخر على الأنا ، كما أننا لا نعيش فى العصور الغربية الحديثة ، اسقاط الأنا على الآخر ٠

وتتقابل الفترتان ، الأولى والثانية ، فى تراثنا القديم تقابل الأضداد على النحو التالى :

١ ـ نشأت الحضارة فى فترتها الأولى فى عصر كانت الأمة فيه منتصرة ، وكانت جيوشـها فاتحـــة ٠ استطاعت أن ترث الامبراطوريتين القديمتين ، الفرس والروم ، فى أسرع وقت ونشر الاسلام فى أواسط آسيا شرقا حتى حدود الصين ، وغربا حتى الأندلس وعبر البرانس ٠ صحيح أن الاسلام انتشر فى افريقيا فى الفترة الثانية وابان مرحلة الضعف والخمول وانتشر أساسا عبر الطرق الصوفية وبعض حركات الاستقلال ضد الغزو الأوربى ولكن قلب العالم الاسلامى كان مهزوما ومحاصرا ، وبالتالى نشأت العلوم الاسلامية فى زهو الانتصار ومن ثنايا الفتح ٠ فنشأت تصورات العلوم على هذا النحو ، الأولوية للارادة المسيطرة على حرية الارادة فى علم الكلام ، ولواجب الوجود على ممكن الوجود فى الفلسفة ، ولله على

العالم فى التصوف، وللنص على الواقع فى الأصول· كانت العلوم بمراكزها وأولوياتها نموذج الدولة القوية المسيطرة ، والامبراطورية المترامية الأطراف· ولما استتب الأمر للنظم الحاكمة استقرت العلوم واكسبت النظم شرعية نظرية وفقهية ، واستمر الافراز المتبادل بينهما ، الدولة تفــــرز أيديولوجياتها ، والايديولوجيات تدعم الدولة ·

وقد تغيرت الظروف الآن ، وأصبحت الأمة فى فترتها الثانية مهزومة بعد أن تلقت الهجمــات الصليبية غربا وغزوات التتــــار والمغول شرقا ثم الاستعمار الحديث غربا من جديد بعد أن استعصى على الهجمات الصليبية غزو العالم الاسلامى برا وفى القلب ، وكان من السهل الالتفاف حول العالم الاسلامى بحرا وحول الأطراف · انهزمت الأمة بعد أن كانت منتصرة ، واحتلت بعد أن كانت مستقلة ، وتجزئت بعد أن كانت موحدة ، وتخلفت بعد أن كانت فى أعلى مراحل التقدم والتنمية · أصبحت الأمة مجاصرة ، معتمدة على الآخر فى غذائها وسلاحها ، فى علمها وتنميتها ، تخلت عن استقلالها الذاتى الى تبعيتها للآخر · أرضها محتلة فى فلسطين وسبته ومليلية ، وبها قواعد عسكرية أجنبية أو داخلة فى أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون · ودائعها فى الخارج لتنمية القوى الغربية ثم تستجدى المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد وتطالب بفترات السماح · أصبح اشكال أساتذة الفلسفة أنهم يدرسون علوما نشأت فى مرحلة الانتصار ويعيشون فى واقع مرحلة الهزيمة · فحدث عدم تطابق بين مادة العلم التى يحملها الأساتذة ويسمعها الطلاب والواقع الجديد الذى يعيشه كلاهما على حد سواء · وبالتالى انعزلت الفلسفة ولم تجد لها آذانا صاغية · لم تعد تخاطب جمهور القراء · تحولت عند بعض الأساتذة الى مادة للمقررات والى تكسب بالعلم وحمل الشهادات ، ونيل الجوائز ، والواقع لا يتغير ، يئن من وطئة الفصام بين الثقافة فى مرحلة الانتصار والواقع الحالى فى مرحلة الهزيمة · وأصبح هذا الفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله · واذا سن القدماء : الاسلام أو الجزية أو القتال والاسلام منتصر فكيف بالأمة اليوم وهى غــارقة فى أتون الاستجـداء والاستعطاف والتبعية ؟ ·

٣ــ لما كانت الجيوش فاتحة والأمة منتصرة فى الفترة الأولى لم

يستطيع خصومها النيل من قوتها أو الوقوف أمام زحفها ، فالتفوا من الخلف والى مصدر قوتها وهو الدين الجديد وعقيدة التوحيد لضربه والنيل منه . ظهرت حركات الزندقة والتشويش على العقائد للالتفاف حول الاسلام من الباب الخلفي ، من باب النظر وليس من باب العمل ، من باب العقائد وليس في أتون المعارك . وكان الخصوم من أنصار الديانات القديمة كالمانوية والمذاهب السائدة فى الأراضى المفتوحة كالمجوسية أو الديانات التى دخل معها الاسلام في جدال عقائدى كاليهودية والنصرانية ، وبالتالى نشأت العلوم الاسلامية ، العقلية النقلية ، للدفاع عن العقيدة الجديدة والدخول فى معارك العقائد ضد الفلسفات والمذاهب والديانات القديمة . وكان من الطبيعى أن تتصدى الحضارة لمواطن الخطر فى العقائد النظرية بعد أن اطمأنت الى سيطرتها على الأرض وتحول الجمهور الى الدين الجديد .

أما الآن فقد تغيرت الظروف ، ولم تعد الهجمات موجهة الى العقائد باستثناء الغزو الثقافى الذى نحن على وعى به ونتحدث عنه ليل نهار ، وتتناوله أجهزة الاعلام والأحزاب التقدمية ، والاستشراق الذى يقوم بما قام به الخصماء الأقدمون . لم يعد أحد الآن منا يتصور الله اثنين أو ثلاثا . ليس فينا مشرك أو وثنى ، عابد شجرة أو نار ، مؤمن بشمس أو قمر ، ويبتهل لكوكب أو نجم . ولكن الخطر الآن موجه الى الأرض والثروات ونقل الجمهور خارج أرضه فى فلسطين . كما أن الخطر موجه الى حريات الناس من نظم الاستعباد والقهر ، ولكنا مازلنا فى تدريس الفلسفة ندخل فى معارك الذات والصفات، والعقل والنقل، والنبوة والمعاد ، والايمان والعمل، والخلق والفيض ، والفضائل النظرية والفضائل العملية وقد كسبناها من قبل ونترك معارك الأرض والثروة والحرية والعدالة الاجتماعية والاستقلال والتبعية ، دون الدخول فيها باسم الفلسفة . بل اننا لا نحاول اختيار الحلول المعاصرة للمشاكل القديمة المترسبة فى أعماق العصر .

فمسألة الذات والصفات لها دلالتها المعاصرة ، فعلاقة الزيادة تشخيص وعلاقة التساوى عدل أمام القانون . وجعل العقل تابعا للنقل ، وصاية ، وجعل النقل تابعا للعقل تنوير . والنبوة تاريخ لاستقلال الوعى الانسانى وليس لقصوره ، والمعاد مستقبل الانسان فى الدنيا وليس خارجا عنها . والعمل جزء من الايمان ومظهره الأول ، كما أن العمل منبثق عن النظر فى

علاقة تكامل وليس فى علاقة أفضلية . والفيض كتدرج قد يكون أساس البيروقراطية ، والخلق قد يكون ذا صلة بالقلب والتحول من حال الى حال فى حين أن القدم مصاحبة للعالم منذ البداية فيعيش الانسان فيه أليفا . واذا نشأت حركات الاصلاح الدينى أو الخطابة السياسية فانها لا تكاد تستمر بل تكبو باستمرار بسبب عدم التطابق بين العلوم المنقولة عن القدماء وواقع الأمة الحالى(٢٦) . ثم تخلينا نحن عن مسؤولية اعادة بناء العلوم القديمة التى ورثناها من القدماء بناء على ظروف عصرنا بعد أن أنشأها القدماء ابتداء من ظروف عصرهم .

٣ - نشأت الفلسفة فى الفترة الأولى والاسلام قادم وليس ذاهبا ، والحضارة يافعة وليست هرمة ، مع ثقة فى النفس وليس عن تخوف أو ضعف . وبالتالى لم تخش الحضارة انفتاحها على حضارة الغير . لم يحدث نتيجة للانفتاح الحضارى القديم أية زعزعة للهوية أو فقدان للذاتية أو احساس بالنقص أمام الآخر . نشأت الحضارة فى فترتها الأولى وهى فى حالة هجوم على الآخر وليست فى حالة دفاع عن الذات ، من أجل ابتلاع الآخر فى الأنا وليس من أجل ابتلاع الأنا فى الآخر وذوبانه فيه . نشأت الحضارة فى فترتها الأولى من مركز قوة وليس من مركز ضعف ، كامتداد وانتشار وليس كانحسار ونكوص .

أما اليوم ، فالفلسفة تنشأ فى ظروف مخالفة تماما ، والاسلام ذاهب وليس قادما ، والحضارة تاريخية وليست ناشئة مع ضعف ثقة فى النفس واحساس بالنقص أمام الآخر ، واتخاذ موقف التلميذ الأبدى من المعلم الأبدى . تنشأ الفلسفة اليوم مقطوعة الصلة بالهوية وانحيازا للآخر ، دون معرفة بدلالات القديم وتقليد للجديد ، ودون قراءة للآخرين خلال الذات بل تهربا من الذات وفقدانا للهوية . ويطغى على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفا فيها مثل المثالية والواقعية ، العقلانية والحسية ، الصورية والمادية ، الرأسمالية والاشتراكية ، الفردية والاجتماعية ، البنيوية والماركسية مجتثين

---

(٢٦) د. حسن حنفى : كبوة الاصلاح : ندوة الاصلاح فى القرن التاسع عشر ، الرباط ، ١٩٨٣ .

المعارك من جذورها وزارعين لها فى تربة أخرى · فلا هى أنبتت فلسفة فى أرض جديدة ولا هى احتفظت بحياتها فى أرضها القديمة ·

٤ ـ نشأ عصر الترجمة الأول كجزء من التعرف على ثقافات البلاد المفتوحة بعد أن وجدت مؤلفات أرسطو فى أديرة الشام ، وقوانين فارس وحكمتها فى بلاد فارس · كانت الترجمة جزءا من التعرف على المكونات الثقافية للأمة الغالبة مع احترام كامل لثقافات الشعوب المغلوبة · فالتراث الانسانى واحد ، وتؤخذ الحكمة من أى جهة كانت حتى ولو كانت من أقصى الشعوب عنا · بدأت الترجمة من موقع قوة لا من موقع ضعف ، تعرفا من حضارة المنتصر على حضارة المهزوم وليس نقلا لحضارة المنتصر وزحزحة حضارة المهزوم كما هو الوضع الآن · أما الترجمة الحالية التى بدأت منذ قرنين والتى مازالت مستمرة فى ظروفنا الراهنة انما تمت من منطلق تعرف المهزوم على ثقافة المنتصر كجزء من حب الشعوب المغلوبة تقليد الشعوب الغالبة ، نذهب اليه ولا يأتى هو الينا ، نتعلم منه ولا نعلمه ، نأخذ ولا نعطى ، ننقل ولا نبدع ، فتحولت الثقافة بين الحضارات الى مسار واحد ، من الآخر الى الأنا بعد أن كانت حوارا بين الحضارات ، وجدلا بين الأنا والآخر · نشأ لدينا احساس بالنقص أمام حضارة الآخر وفى نفس الوقت نقوم بتدريس النموذج القديم عندنا كأن الأنا فى مركز قوة والآخر فى مركز ضعف فيحدث التعويض النفسى اللاشعورى ، تعويض القديم للجديد ، تعويض الماضى للحاضر ، وتتحول الفلسفة الى مجرد عزاء للنفس·

٥ ـ نشأت الحضارة فى فترتها الأولى اعتمادا على العقل الذى أكده الوحى ودعا الى استعماله المتكلمون والنظار · فكان النظر أول الواجبات على المكلف حتى قبل الصلاة · فلا صلاة بلا تكليف ، ولا تكليف بغير نظر · أثبت الفقهاء العقل أساس النقل ، وموافقة صريح العقل لصحيح المنقول ، وقال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين · كان العقل والسمع صنوين ، والفلسفة والشريعة أختين رضيعتين متفقتين بالشرع ، متحابتين بالطبع والغريزة ، كان الفيلسوف والنبى شخص واحد ، والفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة وان اختلفا فى المنهج والطريق · وبالتالى نشأت أزهى حضارة فى أقصر مدة ، بل تم تأليه العقل فى كثير من الأحاديث

القدسية ، فكان أول مخلوق ، أول ماخلق الله خلق العقل · ونشأت علوم وضعية علمية ، طبيعية وانسانية ، خالية من الخرافة وهو ماحدث بعد ذلك فى العلوم الغربية الحديثة بعد ألف عام وبفضل الترجمة من الأنا الى الآخر ، من الحضارة الاسلامية الى الحضارة الغربية ·

أما اليوم فقد تغيرت الظروف ، وأصبح النقل أساس العقل ، ودعا الفقهاء الى الأخذ بالنص وان عارض العقل ، وظهرت الحاكمية لله فى مقابل حاكمية البشر بل ومناقضة لها · واحتد النقاش بين الاسلام والعلمانية لدرجة الخصام بل والتكفير المتبادل بين الاخوة الأعداء · كان القدماء أكثر تحررا منا وأصبحنا نحن أكثر محافظة منهم ، وتعجبنا كيف درس القدماء الجنس والدين والسلطة بلا حياء أو خوف أو مزايدة ، بينما جعلناها نحن محرمات ثلاثة لا يجوز لأحد الاقتراب منها والا كان ملحدا فى الدين منحلا فى الأخلاق عاصيا لأوامر السلطان ·

٦ ـ نشأت الحضارة القديمة على التوحيد بين الوحى والمصلحة ، بين الدين والدنيا ، بين الشرع وواقع الناس ، بين الأمر الالهى وكرامة الانسان · نشأت العلوم كلها تؤكد هذه القيم العامة قبل وضع مبحث القيم الغربى · لذلك وضعت القوانين ، وسنت الشرائع تعبيرا عن هذه الروح · فالشريعة للانسان وليس الانسان للشريعة · بل شرع الفقهاء المصلحة أساسا للشرع ووضعوا قواعد « لا ضرر ولا ضرار » ، « درأ الفاسد مقدم على جلب المصالح » للاستناد اليها فى الاستدلال ·

أما الآن فاننا نعيش فى عصر فيه الشرائع الموروثة فى جانب والمصلحة فى جانب آخر ، وكأن الشرائع هدف فى ذاتها وليست وسيلة لتحقيق المصالح العامة للناس · ظهر التصادم بين مصلحة الدين ومصلحة الدنيا ، ووقع الصدام بين حق الله وحق الانسان ، بين الأمر الالهى والحرية الانسانية · وظهرت مسائل تطبيق الشريعة ضد الشرائع المدنية ، وتحولت الدعوة العلنية الى مقاومة سرية بين الجماعات الاسلامية والنظم الحاكمة ، كل فريق يرى فى الآخر اعتداء عليه وعلى شرعية وجوده : الحاكمية عدوان على الديموقراطية عند العلمانيين والنظم الحاكمة والعلمانية عدوان على الشريعة عند الجماعات الاسلامية المقهورة · وبدا قانون الأحوال الشخصية فى حاجة

الى تعديل عند العلمانيين وفى حاجة الى تطبيق حرفى كما ورثناه من القدماء عند المحافظين · وانحاز النظام الاقتصادى الاسلامى الى الاقتصاد الحر والتجارة الحرة عند ولاة الأمور والجماعات الدينية المحافظة وشركات توظيف الأموال ، وأقرب الى النظام الاشتراكى وملكية الدولة لوسائل الانتاج وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات عند القوميين والتقدميين والاشتراكيين · وصراع التفسيرات هو فى الحقيقة صراع اجتماعى صرف · كل فريق يأخذ سلاح النص ويقرؤه لصالحه ·

٧ ــ كانت الحضارة كلها فى الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هى التوحيد · ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز، وساهمت كلها فى وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف · وضع علم أصول الدين قواعد النظر ، وعلم أصول الفقه قواعد العمل ، الأول أشبه بالعقل النظرى والثانى بالعقل العملى · ووضع التصوف طريقا صاعدا متعاليا وهو التأويل ، وآثر الأصول وضع طريق نازل عائد الى العالم وهو التنزيل ، أصول الدين وعلوم الحكمة علوم نظرية ، وأصول الفقه وعلوم التصوف علوم عملية · ومن ثم ظهر موضوع « احصاء العلوم » كموضوع رئيسى عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها فى منظومة واحدة ، واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى فى البداية حتى الموسوعات والمعاجم فى النهاية(٢٧) ·

أما الآن فتفككت العروة ، وانزوت العلوم كل منها فى ميدانها لا رابط بينه وبين العلوم الأخرى · وأصبحت مادة العلوم مزدوجة خاصة فى العلوم الانسانية بين تراث القدماء وتراث المعاصرين · أما العلوم الرياضية والطبيعية فقد انقطعت كلها عن تراث القدماء وأصبحت امتدادا للتراث الغربى المعاصر · لذلك لم تساهم علومنا فى تكوين وحدة الفكر أو فى تأسيس تصور للعالم · فاحتجنا الى الأيديولوجيات والمذاهب السياسية لتكميل

---

(٢٧) الفارابى : احصاء العلوم ، الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم ، ابن سينا : فى أقسام العلوم العقلية ، السكاكى : مفتاح العلوم ، طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة ·

النقص وسد الفراغ · ويا ليت ذلك قد حدث باسم التخصص الدقيق والبحث عن الجزيئيات كما هو الحال فى التراث الغربى المعاصر ، بل حدث بسبب ضياع وحدة المصدر ، والتصور الواحد الشامل المتوازن ·

ان التقابل بين الفترتين فى تاريخ الحضارة الاسلامية يمكن أن يستمر ويمتد الى ميادين عديدة · وبصرف النظر عن الاحصاء الشامل ، يكفى الوعى بهذا الوضع التاريخى والذى يفرض نفسه على الباحث وأستاذ الفلسفة حتى يعيد بناء علوم التراث بناء على ظروف عصره ·

٥ - نشأة الفلسفة : قراءة الآخرين خلال الذات :

اذا كان المقصود بالفلسفة والتراث هو علاقة الفلسفة الحالية بالتراث الفلسفى القديم فان وصف نشأة هذا التراث الفلسفى قد تساعد على فهم وظيفة الفلسفة التى أدتها فى التراث والى معرفة الى أى حد استمرت هذه الوظيفة أم انقطعت · وما صلة النشأة الأولى بالنشأة الثانية ؟ وهل يمكن بعث الفلسفة من جديد بنشأة ثانية تماثل النشأة الأولى ولكن مع تراث مختلف ، الغربى الحديث بدلا من اليونانى القديم ؟·

١ - كانت الفلسفة فى التراث آخر العلوم العقلية النقلية ظهورا اذ أنها نشأت متأخرة بعد عصر الترجمة فى حين نشأت العلوم الأخرى ، أصول الدين وأصول الفقه وجماعات الزهاد والعباد والبكائين وهم بدايات التصوف منذ أواخر القرن الأول ، فالفلسفة لا تنشأ الا بالتعامل مع الآخر ، وبعد لقاء مع تراث وآخر بعد ترجمته والتعرف عليه · لذلك كان القرن الثانى هو عصر الترجمة والذى استمر حتى الثالث والرابع ، ثم تحول بعض المترجمين أنفسهم الى شراح وفلاسفة كما كان بعض الفلاسفة الأوائل مترجمين(٢٨) ·

٢ - نشأت الفلسفة اذن كقراءة لنصوص لتعرف الأنا على الآخر ·

---

(٢٨) مثلا قسطا بن لوقا : رسالة فى « الفرق بين الروح والنفس » ، حنين ابن اسحق : كتاب العشر مقالات فى العين ، المسائل فى الطب ، يحيى بن عدى : تفسير المقـــالة الأولى من كتاب مابعد الطبيعة لأرسطوطاليس الموسومة بألف الصغرى · مقالة فى الأخلاق للحسن بن الحسن أو ليحيى بن عدى ·

لم تنعزل الحضارة الجديدة عن حضارات الغير ولا حاولت القضاء عليها كما فعلت الحضارة الأوربية ابان الأوج الاستعمارى مع حضارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بل تم التعرف عليها باحترام شديد بل والدفاع عنها وتأصيلها واكمالها وتبنيها ثم صبها فى حضارة الذات ٠ وما تم فى الفكر ثانيا قد تم فى الواقع أولا عن طريق التزاوج والتصاهر بين الفاتحين الجدد والمفتوحين القدامى ، بين حاملى الدين الجديد وبين المتحولين اليه من أنصار الديانات القديمة (٢٩) ٠

٣ ـ وكانت الترجمة ذاتها قراءة ٠ فلم يكن الهدف النص المترجم بل كان الهدف هو الترجمة ذاتها ٠ لم يكن يهم التطابق الحرفى بين القراءة والمقروء بل التطابق المعنوى لدرجة تغيير النقل حتى يتفق مع المعنى المفهوم والذى أمكن فهمه بفضل تصور الأنا المتكامل للعالم النابع من الموروث القديم حتى ولو لم يكن الناقل مسلما دينا فانه كان مسلما ثقافة ٠ لذلك يخطىء الناشرون المحدثون للترجمات العربية القديمة عندما يصححونها بناء على النصوص اليونانية القديمة أو على ترجماتها الى اللغات الأوربية الحديثة ٠ فموقف الناقل القديم لم يكن موقفا استشراقيا حديثا يهمه ضبط النص بموضوعية تاريخية فقهية لغوية نصية بل كان موقفا حضاريا ينقل النص بعد قراءته وفهمه ثم وضعه فى صياغة عربية مفهومة كمرحلة أولى تتبعها مراحل ثانية مثل الشرح والتلخيص ثم مرحلة ثالثة هى التأليف الابداعى الخالص سواء فى الوافد وحده أى حضارة الآخر لاعطاء تصور شامل لها أو باجتماع الوافد والموروث ، ثقافة الآخر مع ثقافة الأنا فى ابداع ثالث جديد ٠

٤ ـ وقد تمت الترجمة على مرحلتين : الأولى حرفية حرصا على « حدود » النص المقروء وحماية له من سوء التأويل وأمانة علمية بلغة عصرنا الى أقصى حد حرصا على دقة الفهم ، والثانية معنوية حرصا على

---

(٢٩) يقول الكندى . « وينبغى لنا ألا نستحى من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأمم المباينة ، فانه لا شىء أولى بطالب الحق ، وليس يبخس الحق ، ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بخس الحق ، بل كل يشرفه الحق » ، رسالة الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٨١ ، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ٠

المعنى وهو المقصود من اللفظ . فاذا كانت الترجمة الأولى محاولة للتعريف على الآخر فان الثانية هى قراءة له أى تجاوز ألفاظه وتعبيراته الى معانيه وتصوراته ثم التعبير عنها بلغة عربية تلقائية . فاذا كانت الترجمة الأولى نقل فان الثانية تأليف غير مباشر . وغالبا ماقام مترجم واحد بالترجمتين معا اذا ماتجاوز عمره عمر جيلين(٣٠) . لم تكن الترجمة استبدال لفظ بلفظ وكأنها مجرد نقل اعتمادا على المعاجم اللغوية بل كانت نقل تصور الآخر للعالم الى تصور الذات مع تغيير ألفاظ الآخر التى تتفق مع تصورات الذات كلما اقتضى الأمر ذلك . فمثلا اذا كان النص المنقول يستعمل لفظ « الآلهة » فان اللفظ الناقل يستعمل بدلا عنه لفظ « الملائكة » . ففى تصور الآخر لا ضير من تعدد الآلهة فى حين أنه فى تصور الأنا الله واحد والتعدد فقط للملائكة ولسائر المخلوقات(٣١) .

٥ - وقد استغرقت الترجمة القديمة جيلين اثنين حتى ظهرت بوادر التـــأليف . بل ان بعض المترجمين كانوا مؤلفين كما كان بعض المؤلفين مترجمين(٣٢) . ثم تزامن النقل المعنوى والتأليف حتى منتصف القـــرن الرابع ثم استمر التأليف وحده حتى القرن السابع أما فى عصرنا الحاضر فاننا بدأنا النقل عن الغرب منذ مايزيد على قرنين من الزمان أى منذ أكثر من أربعة أجيال ولم يتم حتى الآن ابداع . واذا كان هناك تأليف فهو تجميع للنقل واعادة تبويب وعرض له . ولما كان معدل التأليف عند الآخر أعلى بكثير وأسرع من معدل النقل عند الأنا أصبحنا نجرى وراء الغير لاهثين بدعوى اللحاق بركب الحضارة ، وساعدنا بأيدينا على نقل العلوم من المركز الى المحيط كأحد مظاهر السيطرة من خلال الهيمنة الثقافية .

---

(٣٠) هذه حالة اسحق بن حنين مثلا .

(٣١) ارطاميدروس الافسى : كتاب تعبير الرؤيا ، ص ٢٨٢ - ٢١٧ نقله من اليونانية الى العربية حنين بن اسحق قابله بالأصل اليونانى وحققه وقدم له توفيق فهمى ، دمشق ١٩٦٤ .

(٣٢) وضع يحيى بن عدس مقالات فى الالهيات وألف ثابت بن قرة فى الرياضيات كما ألف اسحق بن حنين فى الطب . ولحنين بن اسحق كتاب فى الضوء ، كما ترجم الكندى .

٦ ـ وقد قامت الترجمة بفضل ديوان الحكمة أى بفضل الدولة ومؤسساتها ، وكانت عملا منظما ومختارا ومقصودا ، لا تخشى مذهبا ، ولا تستبعد مؤلفا ، ولا تصادر كتابا ٠ وقد تم ذلك فى بدايات نهضتنا الحالية على يد الطهطاوى ومدرسة الألسن ٠ وفى كلتا المرحلتين كان هناك نقلة ومراجعون ، وكانت الدولة تقوم بالنشر والتوزيع ثم بالتطبيق المباشر لهذا التراث العلمى فى أجهزة الدولة خاصة فى الجيش وقطاعات الصناعة والزراعة والتعليم ٠ وكان النقل فى الحالتين بداية من العلوم خاصة الطب والكيمياء نظرا لحاجة الدولة الى علاج الجند والى صناعة السلاح ، ولكن فى جيلنا قامت الدولة باختيار النصوص التى تتفق مع هواها واستبعاد نصوص أخرى بدعوى التوجيه المعنوى والارشاد الوطنى والاعلام الحزبى ٠

٧ ـ كان المترجمون الأوائل نصارى يعيشون بين المسلمين ٠ كانوا مزدوجى الثقافة ، نصارى العقيدة ولكن مسلمى الثقافة ٠ لم يكونوا رسل ثقافة الآخر الى الذات بل كانوا رسل ثقافة الذات الى الآخر ٠ لم يكونوا على هوامش المجتمع ، أقلية مقهورة فى مواجهة أغلبية قاهرة بل كانوا فى قلب المجتمع على قدم المساواة بين جميع الطائف والملل ، لم يكونوا غرباء على الأمة دخلاء على ثقافتها بل كانوا أصحاب حق ينبعون من صميم الثقافة العربية ، كانوا مواطنين من الدرجة الأولى ، زينة مجالس الخلفاء من أطباء ورياضيين وفلكيين وفلاسفة وأدباء ونحاة وظرفاء وفقهاء ومتكلمين ٠ لم يكن القصد ايجاد ازدواجية فى الثقافة ، بين موروث ووافد ، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر بل كانت الغاية تقديم ثقافة الآخر للأنا من أجل القضاء على الازدواجية الثقافية ٠ كانوا عربا لغة ، ومسلمين تصورا ، وان كانوا نصارى أو يهودا عقيدة ، وهذا عكس ماحدث فى عصرنا عندما كان نصارى الشام المحدثون يشعرون بالأقلية فى مواجهة الأغلبية ، على هامش المجتمع وليس فى قلبه ، كان ولاؤهم أقرب الى ثقافة الآخر منه الى ثقافة الأنا ٠ فالأولى أكثر علمية وعقلانية وانسانية فى حين أن الثانية أكثر خرافة وصوفية والهية ٠ قاموا بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا ، وكونوا بؤرا ثقافية هامشية منعزلة من خلال مدارس التبشير والجامعات الأجنبية ٠ فنشأت ازدواجية ثقافية بين ثقافة الأنا وثقافة الغير والتى كان هدف المترجمين الأوائل فى المرحلة الأولى تجاوزها والقضاء عليها ٠

تعثرت الفلسفة فى جيلنا لأنها لم تع تماما النشأة الأولى كقراءة للآخر من خلال الذات للقضاء على ازدواجية الثقافة ثم نشأت فى المرحلة الثانية كنقل لثقافة الآخر عند الأنا وفى العصر الذى نحاول فيه التحرر من جميع أشكال السيطرة والهيمنة الثقافية ·

٦ ـ تطور الفلسفة : من الشرح والتلخيص الى العرض والتأليف :

بعد أن نشأت الفلسفة ابتداء من النقل ظهرت حركة ثانية هى الشرح والتلخيص من أجل تجاوز النص المنقول والتعبير عن مضمونه بأسلوب عربى خالص · وهما متلازمان وان كان أحدهما يبدو زمانيا قبل الآخر أحيانا · قد ينشأ التلخيص قبل الشرح فى الزمان سواء فى حياة الجماعة أو فى عمر الفرد الواحد ، وقد ينشأ الشرح قبل التلخيص لما فى الشرح من اسهاب وتفصيل ولما فى التلخيص من تركيز · والغالب أنهما متلازمان ومتبادلان ، يظهران فى كل عصر ويقوم بهما كل فيلسوف(٣٣) ، علاقة التلخيص بالشرح مثل علاقة التركيب بالتحليل · فالتلخيص مثل التركيب والشرح مثل التحليل· وقد كانا عمليتين متلازمتين متجاورتين متزامنتين منذ نشأة الفلسفة حتى نهايتها ، تعبران عن بنية الفكر وليس عن مجرد تطوره فى مراحله أو فى مراحل عمر الفيلسوف ·

ولا يوجد فصل زمانى حاسم بين مرحلة النقل ومرحلة الشرح والتلخيص · فقد قام بعض المترجمين أنفسهم بالشرح والتلخيص مما يدل على أنهم كانوا فلاسفة يبحثون عن المعنى وليسوا مجرد نقلة حرفيين كما هو الحال فى عصرنا بدعوى الموضوعية والأمانة والحرص على النص المنقول ·

---

(٣٣) على سبيل المثال وليس الحصر لخص الفارابى نواميس أفلاطون ، وكتاب الشعر لأرسطو ، كما شرح العبارة والمقولات · أما ابن سينا فقد شرح اللام ، وكتاب أثولوجيا ، وله تعليقات على هوامش كتاب النفس ، أما ابن رشد فقد لخص المقولات · والعبارة ، والقياس ، والجدل ، والبرهان ، والسفسطة ، والخطابة ، والشعر أى جميع الكتب المنطقية · كما لخص جميع الكتب الطبيعية : السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية ، والنفس ، كما لخص كتاب مابعد الطبيعة ، وجمهورية أفلاطون ·

وهو يدل فى الحقيقة على عدم وجود موقف حضارى للناقل ولا يقوم النقل لديه بأية وظيفة · بل لا يضير الناقل المعاصر أن ينقل أرسطو عن الفرنسية ، فاللغة لديه لم تعد مرتبطة بالفكر ، ولا يقدم الا ثقافة عائمة طافية من الآخر فوق ثقافة راسخة أصيلة ، من الأنا · وبالتالى تظل هامشية بعيدة عن القلب · فلا المترجم الفرنسى له موقف حضارى ولا المترجم العربى المعاصر له موقف حضارى · كلاهما ناقل · الأول ضحية موضوعية القرن التاسع عشر فى حضارته والثانى ضحية تقليد الآخر(٣٤) ·

ويعنى الشرح اعادة تركيب النص المنقول من بيئة ثقافية الى بيئة ثقافية أخرى ، من ثقافة الآخر الى ثقافة الأنا وذلك عن طريق :

١ ـ تفتيت النص المنقول وتحليله الى عناصره الأولية حتى يسهل فهمه وابتلاعه جزءا جزءا ثم هضمه وتمثله من أجل العرض والتأليف فيما بعد·

٢ ـ اعادة تركيب النص طبقا للتصور الاسلامى لفظا ومعنى وشيئا · فالشرح بداية القراءة الفاحصة · الشرح هو القيام بعملية «عاشق ومعشوق» من أجل تحويل النص من المقروء الى القــارىء ، من ثقــافة الآخر الى ثقافة الأنا ·

٣ ـ اسقاط جميع الأمثلة التى من ثقافة الآخر واسقاط جميع أسماء أعلامه وشواهده قدر الامكان لأنها بيئية صرفة ، محلية ، لا تعيش فى المخزون التراثى فى البيئة الثقافية الجديدة ·

٤ ـ وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة من ثقافة الأنا للتوضيح ، ولتقوم بنفس الوظيفة التى كانت تقوم بها أمثلة الآخر وشواهده ، هذه الأمثلة

---

(٣٤) وذلك مثل ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب السياسة لأرسطو عن الترجمة الفرنسية التى قام بها بارتلمى سانتهلير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧١ · والعجيب أن يتم ذلك بالرغم مما هو مشهود عن لطفى السيد بأنه مفكر الأمة المصرية بعد الطهطاوى · قد يكون الدافع لديه الفكر متجاوزا اللغة والتأصيل فى الموروث ، لذلك لم يؤثر تنوير فجر النهضة العربية عندنا مدة طويلة ·

الجديدة لها دلالتها فى الثقافة الجديدة والتى يسهل مطابقتها مع دلالات النص المقروء ·

٥ - اكمال الناقص فى النص المنقول ثم وضع الجزء الذى توصل اليه الآخر فى الكل الذى تضعه الأنا · فالشرح اعادة تصنيف وترتيب للأجزاء المنقولة فى اطار الكل المسبق فى وعى الشارح ·

٦ - تصحيح تحليـــل الآخـــر عن طريق اعـــادة التحقق من صحته اما بعرضه على العقل والحس أو بعرضه على الوحى · فالشرح ليس مجرد التعبير عن لفظ بلفظ أو بعبارة شارحة بل هو اعادة تحقق من صـــدق المضمون بمقاييس جديدة تقوم على اتفاق الوحى والعقل والطبيعة · لذلك ظهرت الردود على بعض الشراح اليونان أو المسلمين دفعا لسوء تأويلهم وتصحيحا لفهم النص(٣٥) ·

٧ - اعادة الأطراف الى الوسط من أجل إكمال التصور الشـــامل وايجاد عنصر التوازن فى النص طبقا للتصور المتوازن للأنا ·

وقد يكون الشرح ، وكما وضح عند ابن رشد ، على ثلاثة أنواع لا يهم مدى تعبيرها عن المراحل الزمانية فى حياة الفيلسوف بقدر مايهم دلالالتها على الشرح كأسلوب فلسفى أو نوع أدبى :

١ - الشرح الأصغر ، وهو أقرب الى التلخيص · ويقوم هذا الشرح على البداية بالفكرة الواحدة ثم البناء عليها ربطا للقديم بالجديد ، وتواصلا بين الحضارات ، واستمرارا للتراكم المعرفى للانسان ، دون ذكر مقال أرسطو أو حتى لاسم صاحب النص أو لأية أسماء أخرى أو شواهد من بيئة المنقول أو من بيئة الناقل ·

---

(٣٥) وذلك مثل رد الفارابى على يحيى النحوى فى رده على أرسطوطاليس ، وفى رده على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان ؛ ورد ابن رشد على ابن سينا وشروحه الاشراقية لمؤلفات أرسطو ·

٢ ـ الشرح الأوسط فى صيغة « قال أرسطو أن ··· » ، وهو القول غير المباشر ، ويعنى ذلك البداية بأول النص المترجم كخيط قائد ثم الخروج عنه تأليفا وابداعا لنصوص أخرى · البداية من الآخر أما الوسط والنهاية فمن الأنا · النقل من الآخر أما الابداع فمن الأنا ·

٣ ـ الشرح الأكبر وهو أخذ النص مقسما الى وحدات صغيرة وبدايتها « قال أرسطو ··· » مع التمييز بين النص والشرح ، بين المقروء والقراءة كما هو الحال فى علوم التفسير · ويتم تقطيع النص المقروء حتى يسهل مضغه وابتلاعه وهضمه من أجل تمثله وتحوله الى ابداعات فكرية ، ونشاطات ذهنية ، وهنا تبقى الشواهد الأصلية من الوافد ويزاد عليها شواهد محلية من الموروث(٣٦) ·

أما التلخيص فمع أنه أصغر كما الا أنه أكثر تركيزا فكرا لأنه يعنى :

١ ـ تجاوز مرحلة النص كلية ، والانتقال ليس فقط من اللفظ الى المعنى ولكن أيضا من الاسهاب فى المعنى الى التركيز ، ومن المعانى الفرعية الى المعانى الكلية · التلخيص بهذا المعنى لباب بلا قشور ، وجـــواهر بلا أعراض ، وقلب بلا أطراف ، وروح بلا جسد ·

٢ ـ اسقاط الشـواهد والأسـماء والتحـديدات الزمانية والمكانية والشخصية كلها وعدم استبدال أمثلة جديدة من ثقافة الأنا بأمثلة قديمة من ثقافة الآخر ·

٣ ـ الحرص على التجريد والتعميم بحيث يبدو الفكر وكأنه من استنباط العقل النظرى الخالص دون مارجوع الى أية مادة علمية من ثقافة الآخر أو من ثقافة الأنا · وهى البنية الصورية للموضوع بصرف النظر عن الخطاب

---

(٣٦) عرفت عن ابن رشد هذه الشروح الثلاث · أما المناقشات عن ترتيبها فى عمر الفيلسوف فهى مناقشات فقهية تاريخية استشراقية صرفة · ومن الشروح : تفسير مابعد الطبيعة وشروح البرهان لابن رشد وشروحات السماع الطبيعى لابن باجـــة ·

أو المقال وتأسيس هذه البنية على نسق داخلى عضوى قائم بذاته بصرف النظر عن نشأة هذا الموضوع فى هذا التراث أو ذاك ٠

وبهذا المعنى لا يختلف التلخيص عن التأليف فى شىء الا فى أن التلخيص مازال يحتفظ بعنوان النص المنقول مثل المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ٠٠ الخ ٠ وفى هذه الحالة لا يشير العنوان الى نص واحد بل الى موضوع فلسفى صرف لا وافد ولا موروث ، العقل قادر على التعامل معه مباشرة ٠ وهذا هو أحد معانى الفلسفة التى افتقدناها فى فلسفتنا المعاصرة ٠

أما العرض والتأليف فهما مرحلة تالية بعد الشرح والتلخيص ٠ العرض هنا محاولة للتأليف فى الوافد ، وتناول الموضوع ابتداء منه ٠ هو عرض للشىء ذاته متجاوزا الشرح والتلخيص ، اللفظ والعبارة ٠ ومع ذلك يظل اسم الفيلسوف الوافد مذكورا فى العنوان اعترافا بفضله ، وشهادة لأمامته وسبقه ٠ وقد يكون ذلك اما عرضا لكتاب واحد أو للفلسفة كلها ٠ وقد يظهر اسم الكتاب وحده وقد يظهر معه الموضوع ذاته تمهيدا لمرحلة أخرى هى التأليف فى موضوع الوافد بصرف النظر عن أشخاصه(٣٧) ٠ وقد يكون التأليف « العارض » هو دخول فى معارك الوافد ، والانتصار لفيلسوف على آخر احقاقا للحق وانحيازا له بصرف النظر عن النتيجة وان كانت فى الغالب لصالح أرسطو على غيره ، ليس تبعية لأرسطو ولكن نظرا لأنه أقرب الى روح الاسلام فى اتفاق العقل والطبيعة والذى يجعله الاسلام تطابق العقل والطبيعة والوحى(٣٨) ٠ وفى حالة عدم التناقض بين فيلسوفين وآخرين والانتصار لأحدهما اذا كان التناقض صحيحا فانه يمكن الجمع

---

(٣٧) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج اليه قبل تعلم الفلسفة ، الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس ، وأجزاء فلسفته ، ومراتب أجزائها ، والموضع الذى منه ابتدأ واليه انتهى ، فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها الى آخرها ، الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة ، شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ٠٠٠ الخ ٠

(٣٨) الفارابى : الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس ، فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان ٠

بينهما اذا ماكان التناقض ظاهرا · وبالتالى يمكن الجمع بين رأيى الحكيمين كما يمكن ضم آرائهما فى النفس ، لا يعنى ذلك خلطا بين المتناقضين ناشئا عن سوء فهم بل جمع للأجزاء فى كل واحد هو التصور الاسلامى الجديد الذي يجمع بين الواقع والمثال ، بين الدنيا والآخرة ، بين الجسد والروح ·· الخ(٣٩) · ثم ينتقل المؤلف العارض إلى مرحلة أخرى أكثر تجريدا وأكثر اقترابا من الموضوع نفسه وابتعادا عن الأشخاص وذلك بالتأليف في موضوعات الوافد المستقلة عن أشخاصه ، بعد تحويل هذه الموضوعات الي أبنية مستقلة تندرج فى علوم · فجاء التأليف فى المقولات وفى العبارة وفى البرهان وفى ايساغوجى وفى الشعر بصرف النظر عن بدايات هذه الموضوعات عند أصحابها ، وقد يذكر اللفظ المنقول صوتا مثل اللفظ المعرب سواء كان الترتيب لهذا أو لذاك لمجرد تذكير القارىء بالبداية التاريخية ، ولربط الابداع الجديد الذى يعبر عنه اللفظ المعرب بالنقل القديم الذي يعبر عنه اللفظ المنقول مثلا كتاب باري ارمينياس أى العبارة(٤٠) ، وقد يستغنى كلية عن اللفظ المنقول ويكتفى باللفظ المعرب مثل المقولات ، العبارة(٤١) · وقد يتحول العرض الى تأليف وذلك بتغيير العنوان الوافد كلية أو الحديث فى العلم ككل من أجل اكتشاف قوانين جديدة(٤٢) ·

هذا التأليف فى ثقافة الوافد عن طريق العرض أشبه بما يتم حاليا فى مؤلفات تاريخ الفلسفة · والفرق بين العرض القديم وبين مؤلفات الأساتذة الجامعيين حاليا هو أن العرض كان تمهيدا لمرحلة أخرى هى

---

(٣٩) الكندى : رسالة فى القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة ، الفارابى : التوفيق بين رأيى الحكيمين ، أيضا د· حسن حنفى : الفارابى شارحا أرسطو فى « دراسات اسلامية » ص ١٤٥ ـ ٢١٨ ·

(٤٠) الفارابى : كتاب بارى ارمنياس أى العبارة ، ابن باجة : تعليق فى كتاب بارى ارمنياس ، من كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى ·

(٤١) الفارابى : كاتب المقولات · « كتاب البرهان » · جوامع الشعر ·

(٤٢) الفارابى : شرائط اليقين ، الفصول ، رسالة فى قوانين صناعة الشعر · أما التأليف فى العلوم فمثل : الفارابى : رسالة صدر بها أبو نصر الفارابى كتابه فى المنطق ، الألفاظ المستعملة فى المنطق ، كتاب فى المنطق ، الموسيقى الكبير ، أبو بكر الرازى : كتاب المرشد فى الفصول ، قصاب باش زادة : المثل العقلية الأفلاطونية ·

التأليف الخالص والابداع المحض فى حين أننا توقفنا على العرض ولم نجعله مجرد مرحلة تتلو مرحلة وتتبعها مرحلة أخرى كما كان الأمر عند القدماء ٠

وبعد العرض بجميع أشكاله يأتى التأليف الذى يمثل الابداع بعد النقل(٤٣) ٠ ومنذ بداية الفلسفة عند الكندى الابداع من حيث الكم أكبر حجما من الشرح والتلخيص والعرض ٠ فالفلسفة بدأت مبدعة وليست شارحة أو ملخصة عارضة ٠ ثم أتى الفارابى فزادت نسبة الشرح والتلخيص والعرض ومع ذلك ظل الابداع أيضا من حيث الكم أكبر حجما ٠ ثم أتى ابن سينا وأمحى الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من ناحية وبين الابداع من ناحية أخرى ، ووضع الكل فى بنية الفلسفة فى موسوعات كبيرة اختفت مصادرها التاريخية ولم يظهر الا بناء العقل الخالص أو وصف الموضوع نفسه ٠ ثم أتى ابن رشد ليعيد التصحيح منذ البداية فلا ابداع بلا نقل صحيح ٠ لذلك غلب الشرح والتلخيص على الابداع من حيث الكم ، وأخذ ابن رشد لقب الشارح الأعظم لذلك ٠ كانت العودة الى الشرح والتلخيص عند ابن رشد حركة تصحيحية فى فهم النقل وفى نفس الوقت تطوى الابداعيات خفية وخشية خاصة ماكان منها نقد موجه الى الموروث ٠ ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد مثل الرازى والطوسى بابداع خالص دون شرح أو تلخيص ٠ اذن لم يتجاوز النقل أبدا وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض الابداع فى أية مرحلة الا عند ابن رشد الذى استطاع تمويه الابداع والتعبير عنه من خلال الشرح والتلخيص ٠ بل لقد آثر بعض الفلاسفة مثل ابن مسكويه والعلماء مثل عمر الخيام الدخول فى الابداع مباشرة دون مراحلة التمهيدية فى الشرح والتلخيص والعرض ٠

ولم يكن التأليف مجرد تطوير لمراحل النقل والشرح والتلخيص والعرض بل كان ذلك كله مجرد رافد واحد فيه وعنصر مكون له ٠ وكان هناك رافد آخر هو التفكير على معطيات الحضارة الإسلامية وابداعاتها الأولى المستقلة عن الوافد مثل أصول الفقه وأصول الدين وعلوم التصوف ٠ وباجتماع

---

(٤٣) يرى ذلك بوضوح فى ثلاثية الفارابى التى ضاع الجزء الأول منها : فلسفة أفلاطون ، فلسفة أرسطو ، تحصيل السعادة ٠

هذين الوافدين : الوافد والموروث ينشأ الابداع الشامل ، للفلسفة اذن مصدران : الوافد والموروث · والوافد قد تم تحويله الى موروث محلى صرف بعد عمليات النقل والشرح والتلخيص والعرض والتأليف · أما الموروث فهو علوم الكلام وتطويرها بعد نقد الفلسفة لها · وقد كان أوائل الفلاسفة مثل الكندى متكلمين يفكرون فى مسائل الكلام مثل الاستطاعة والفعل أو التفكير فى الله أو فى مسائل القضاء والقدر أو نقد علم الكلام كله باعتباره علما لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد · وكما اتضح فى علم الكلام المتأخر فى القرنين السادس والسابع وكما هو واضح عند الايجى فى « المواقف » غلبت موضوعات الفلسفة على الكلام · ففى الفلسفة المتأخرة وكما هو الحال عند الرازى فى المباحث المشرقية غلبت موضوعات الكلام على الفلسفة(٤٤) · كما شمل الموروث علم أصول الفقه وكانت الفلسفة تفكيرا غير مباشر عليه ، روحه أكثر من مسائله(٤٥) · وشمل أيضا علوم التصوف والتى طبعت الفلسفة بطابعها فيما عرف فيما بعد باسم الفلسفة الاشراقية(٤٦) · كما احتوى أيضا بعض العلوم النقلية مثل الفقه والتفسير(٤٧) ·

وتبلغ قمة الابداع الخالص فى التفكير على الموضوعات الانسانية الخالصة فى الأخلاق والاجتماع والسياسة بصرف النظر عن الرافدين

---

(٤٤) الكندى : فى أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها ، فى الاستطاعة وزمان كونها ، الفارابى : كتاب الملة · مقالة لأبى الخير الحسن بن سوار البغدادى : فى أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا ، ابن سينا : الرسالة العرشية ، فى توحيده تعالى وصفاته ، فى القضاء والقدر، ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ·

(٤٥) يتضح ذلك عند ابن رشد ومنهجه الفقهى فى « بداية المجتهد ونهاية المقتصد ·

(٤٦) الفارابى : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، دعاء عظيم ، ابن سينا : فى الحث على الذكر ، رسالة الطير ، رسالة العشق ·

(٤٧) ابن سينا : رسالة فى ماهية الصلاة ، النيروزية فى معانى الحروف الهجائية ، فى تفسير الصمدية ، فى تفسير الأحدية ·

الأساسيين فى التكوين الفلسفى : الوافد والموروث(٤٨) ثم ينتقل الابداع الى العلوم الفلسفية الخالصة مثل مابعد الطبيعة · وفى مقدمتها الموجودات المفارقة وخلود النفس(٤٩) · ثم يبلغ الذروة فى التفكير فى الموضوعات الرياضية والطبيعية الصرفة حيث يتم الابداع فى أتم صورة دون جدال أو نقد أو اشارة الى أحد المصدرين : الوافد أو الموروث(٥٠) · لقد بدأت الفلسفة عند الكندى والرازى تفكيرا على العلم بالأساس أى العقل فى مواجهة الطبيعة · ثم انحرفت بمؤامرة داخلية لضربها وأصبحت فلسفة اشراقية ، تأملا فى النفس وانعراجا الى الله عند الفارابى وابن سينا واخوان الصفا والشيعة وامتدادها عند ابن باجة وابن طفيل ثم عادت من جديد نحو العقل والطبيعة عند ابن رشد · هناك اذن نموذجان : الأول الفلسفة العقلية الطبيعية التى ميزت البداية والنهاية والتى هى أشبه بالرأس والقدمين ونموذج الفلسفة·الاشراقية التى احتلت الوسط والتى هى أشبه باندفاع البطن الذى فى حاجة الى دواء ليعود التناسق الى الجسم الفلسفى · وهو نفس التمايز فى علم أصول الدين بين الأصول الانسانية العقلية الطبيعية عند المعتزلة ، والأصول الالهية عند الأشاعرة ·

---

(٤٨) يبدو ذلك بوضوح عند الفارابى فى : تحصيل السعادة ، التنبيه على سبيل السعادة ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، السياسة المدنية ، رسالة فى السياسة ، كما يتضح عند ابن مسكويه فى : تهذيب الأخلاق ، الفوز الأكبر ، الفوز الاصغر · ويبدو فى رسائل اخوان الصفا وعند ابن سينا فى : كتاب السياسة ، فى العهد ، فى علم الأخلاق ··· الخ ·

(٤٩) الفارابى : رسالة فى اثبات المفارقات ، معانى العقل ، عيون السائل ، فصوص الحكم ··· الخ · وقد تميز ابن سينا بكثرة تاليفه فى النفس مثل : بيان الجوهر النفيس ، رسالة فى اثبات أن النفس الانسانية جوهر ، رسالة فى أحوال النفس ، مبحث فى القوى النفسانية ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ··· الخ ·

(٥٠) يتضح ذلك عند الكندى فى الجزء الثانى عن الرسائل العلمية من رسائله عن الجواهر الخمسة وطبيعة الفلك ، والجرم الأقصى ، ولون السماء ، والمطر ، والضباب ، والحرارة ، والبرودة ، والمد والجزر · كما يضح ذلك أيضا عند أبى بكر الرازى فى رسائله العلمية · ثم استمر هذا التيار عند ابن سينا الطبيب فى « القانون » وفى رسائله عن الأجرام العلوية وعلم الفلك ، ثم ظهر عند ابن رشد الطبيب فى « الكليات » · وهو التيار الذى منه خرج جابر بن حيان والخوارزمى والطوسى وباقى علماء الرياضة والطبيعة والفلك عند المسلمين ·

وبالرغم من بعض الظواهر السلبية فى الفلسفة والتى كانت نتيجة طبيعية لروح الحضارة القديمة مثل المنطق الصورى ، والعقل التبريرى ، والمعرفة الاشراقية ، ونظرية الفيض ، والطبيعيات الالهية ، وثنائية الطبيعة ، وعلم أحكام النجوم ، والضرورة الكونية ، وأولوية الفضـــائل النظرية ، والتصور الهرمى للدولة الا أنها استطاعت تطوير الفكر الدينى واحتواء الحضارات المجاورة ، والانتقال من النقل والشرح والتلخيص الى العرض والتأليف ، وصياغة لغة جديدة ، ووضع تصور شامل ، والاحاطة بكل العلوم القديمة فى علم موسوعى شامل ثم اثبات الحقائق الفلسفية العامة التى تتفق عليها البشرية جمعاء والتى تصل اليها كل حضارة مثل الله كمبدأ عام شامل يظهر فى فعل الخير والاتيان بالعمل الصالح ، واثبات خلق العالم من أجل الفعل فيه وعدم الحرج من القول بقدمه ردا لاعتباره ، وخلود النفس الفردية من خلال العقل الكلى(٥١) · كان للفلسفة دور ووظيفة ورسالة وكانت لها إنجازات تجعلنا نتساءل : ماهى وظيفة الفلسفة اليوم وما دورها وما رسالتها ، وما هى الانجزات التى قدمتها ؟·

٧ ــ البنية الثلاثة للفلسفة : غياب الانسان والتاريخ :

بدأ التأليف عند الكندى واستمر عند الفارابى فى موضوعات متفرقة حتى وصل امر الى ابن سينا فوضع لها بنية ثلاثية : المنطق ، والطبيعيات والالهيات · وقد انتقلت هذه البنية الى العصر الوسيط الأوربى بل وحتى العصور الحديثة حتى هيجل الذى اجتمعت فيه فلسفات العصر الوسيط والعصور الحديثة على السواء خاصة فى « الموسوعة الفلسفية » · ولقد انتقلت هذه البنية الثلاثية الى الفلسفة الأوربية الحديثة مع تحول جديد الى نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظرية القيم اجابة على أسئلة ثلاثة : كيف أعرف ؟ ماذا أعرف ؟ ماذا آمل ؟ وقد نشأ كل ذلك فى البداية من الموضوعات الرئيسية الثلاثة فى علم أصول الدين : نظرية العلم ، ونظرية الوجود ، والالهيات بالاضافة الى النبوات (السمعيات) ·

---

(٥١) د· حسن حنفى : « تراثنــا الفلسفى » ، فى « دراسات اســلامية » ص ١٠٧ ــ ١٤٤ ·

فاذا سألنا : هل للفلسفة لدينا الآن بنية ؟ لكانت الاجابة حتما بالنفى. والفلسفة بدون بنية مجرد تأملات فى موضوعات متفرقة كما كانت الفلسفة القديمة فى بداياتها عند الكندى والفارابى . واذا سألنا : هل الفلسفة لدينا الآن ، وهى فى مرحلة البدايات أى التفكير المتناثر المشتت فى موضوعات متفرقة علمية ورياضية وانسانية عامة ، مرحلة تمهيدية لمرحلة أخرى تالية تتحول فيها الفلسفة من تفتت المسائل الى وحدة الموضوع لكانت الاجابة أيضا بالنفى بالرغم مما يكون فى هذه الاجابة من مصادرة على المستقبل . وحرية حركاته وامكانات ابداعه .

فالمنطق بالرغم مما يبدو عليه من صورية وتقليدية ، منطق قضايا وأشكال الا أنه قد تم تركيبه بناء على تصور الحضارة الجديدة . فالمنطق بالنسبة للفكر عند ابن سينا يعادل الوحى بالنسبة للعقل ، كلاهما يعصمان من الخطأ . وينقسم المنطق الى منطق صواب وهو البرهان ومنطق خطأ وهو الجدل والسفسطة كما ينقسم منطق الوحى الى يقين وظن ، وبالتالى سهل ادخال مادة المنطق الوافدة فى تصور الحقيقة الجديدة . فمنطق اليقين هو البرهان ، ومنطق الظن وهو الجدل والسفسطة .

واذا كان البرهان هو قمة المنطق أصبحت المباحث الثلاثة الأولى فيه : المقولات والعبارة والقياس ثلاث مقدمات له ، والمباحث الأربعة التالية له تطبيقات عليه فى الجدل والسفسطة والخطابة والشعر . واذا كانت اللغة مادة المنطق التى عليها تتضح أشكال الفكر فان اللغة هى أيضا وسيلة التعبير فى الوحى . هناك اذن تطابق بين المنطق واللغة . المنطق مقولات وعبارة واللغة ألفاظ وجمل ، والقضية موضوع ومحمول ، والجملة مبتدأ وخبر . احالة المنطق الى اللغة هو احالة الوافد الى الموروث ، ووضع الحضارة اليونانية فى تصور الحضارة الاسلامية وعلى ماوضح فى المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو بين متى والسيرافى . وقد تم عرض المنطق على العقل فقبله العقل نظرا لما فى المنطق من نسق هندسى . المقولة نقطة ، والعبارة خط ، والقياس خطان متوازيان والبرهان الموازيان لثالث متوازيان . فنظرا لأن المنطق عقلى والعقل أساس السمع ظهر تطابق المنطق والوحى .

ولكن هذا هو فقط مقترحات الفلاسفة ، ولا يمكن عزله عن باقى أنواع

المنطق التى تقف من منطق الفلاسفة موقف النقد والرفض والعداء مثل منطق الصوفية ومنطق الفقهاء • فلقد قدم الصوفية منطق الاشراق وهو منطق وجدانى خالص وان أمكنه صبه أيضا فى أشكال القياس(٥٢) • كما قدم الفقهاء منطق الحس والتجربة اعتمادا على الواقع والمشاهدة تحقيقا للمنفعة وللمصالح العامة • اذن يمكن لجيلنا النظر الى المنطق ككل واحد ، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة ، ومنطق الشعور عند الصوفية ، ومنطق الواقع عند الفقهاء وتضيف عليه الجدل الاجتماعى ومنطق التاريخ •

أما الطبيعيات القديمة فهى كما تبدو طبيعيات عقلية مثالية أقرب الى رسم الطبيعة منها الى علم الطبيعة • وعلى الرغم من أن مادتها من الوافد الا أن تصورها وترتيبها من أسفل الى أعلى على نحو صاعد ، من المعادن والنبات الى الحيوان والنفس ، أشبه بطبيعيات الصوفية والارتقــــاء من الطبيعة الى مابعد الطبيعة ، كما أن هذه المراتب ذاتها انما هى توجهات من الوحى ، وتحقيق لدعوته للتأمل فى مظاهر الطبيعة وآيات الكون ، وما أكثر وصف المعادن والنبات والحيـــوان والنفس فى الوحى وكأن التطابق بين ثنائيـــــات اليونان : الجــوهر والعــرض ، الصــورة والمــادة ، الكيف والكم ، السكون والحركة ، القوة والفعل ، المعلول والعلة ، ••• الخ • وبين الطابع المثالى لوصف الطبيعة فى الوحى • وكما أنه يستحيل التمييز بين موضوعات علم الطبيعة وموضوعات علم الميتافيزيقا ، كذلك يستحيل التمييز بين الآية ودلالتهــا ، بين دليــل الحــدوث وقدم الذات فى الفلسفة الاسلامية • فالعلم واحد ، سواء كان طبيعيات أم الهيات • الطبيعيات الهيات مقلوبة الى أسفل ، والالهيات طبيعيات مقلوبة الى أعلى • لذلك استحال فصل العالم عن الله ، والحدوث عن القدم • أما النفس فهى موطن الالتقاء بين العالمين ، عالم الواقع وعالم المثال • كلاهما بعدان للنفس ، ما أسهل اذن من الحصول على دلالات معاصرة للطبيعيات القديمة وذلك بطريقتين : الأول معرفة كيفية تركيب الطبيعـيات القـديمة الى طبيعيات معاصرة أى الى بعد طبيعى للشعور من أجل القضاء على الثنائيات الموروثة

---

(٥٢) د• حسن حنفى : « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » ، دراسات اسلامية ص ٢٧٣ - ٣٤٥ •

والتى تغذيها ثنائيات الحلال والحرام ، والكشف عن البعد الطبيعى للانسان، ووضع الانسان فى الطبيعة لتحقيق تطابق العقل والوحى والطبيعة ٠

واذا كانت الالهيات طبيعيات مقلوبة فان مايبقى منها هو النفس والعقل أى الانسان من حيث هو قوى نظرية وعملية ، ويدخل فى ذلك الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ ٠ ونظرا لأهمية هذا الجانب فى عصرنا فانه لا يمكن تركه محاصرا بين الطبيعيات والالهيات القديمة كعنصر ربط بينهما دون أن يصبح قسما مستقلا ٠ وبالتالى تكون بنية الفلسفة رباعية : المنطق ، الطبيعيات ، الالهيات ، الانسانيات ٠ وهو ماحاول اخوان الصفا اضافته فى القسم الرابع فيما سموه « العلوم الناموسية والشرعية » ٠ وتكون المهمة فى هذا الجزء الانتقال من الأخـــلاق الفردية الى الأخـــلاق الاجتماعية ، ومن ثنائية الفضائل والرذائل الى توظيفها الاجتماعى طبقا للطبقات الاجتماعية : أخلاق الأمر والنهى للطبقة العليا ، وأخلاق القانون والنظام للطبقة الوسطى ، وأخلاق الفقر والقهر للطبقة الدنيا ، ان وصف المدن الفاضلة سهل مادام الأمر هو التعبير عما ينبغى أن يكون ولكن تحليل الجدل الاجتماعى ووصف واقع الناس ومعرفة أسباب الانهيار وشروط التقدم هو الأنفع والأقرب الى تحقيق مصالح الناس ٠ واذا كان القدماء قد أفاضوا فى اثبات خلود النفس وفناء البدن وكسبوا المعارك النظرية فان المحدثين يستطيعون وصف مآسى البدن فمآسينا من جوع وقحط وعرى ومشاكلنا فى المواصلات والاسكان والنظافة وضيق المكان كلها آتية من سوء تدبير البدن ٠ ومن هنا تنشأ مشاكل النفس بصرف النظر عن قدرة الصفوة عن تجاوزها والابقاء على طهارة النفس رغما عن ضرورات البدن ٠(٥٣)

٨ ـ خاتمة : مسئولية من ؟

هذا بحث فى الفلسفة والتراث وحال الأمة ٠ واضافة الطرف الثالث الذى يعبر عن ماهية العلاقة بين الطرفين الأولين ضرورى والا كان البحث

---

(٥٣) حاولنا تطوير فكرنا الاسلامى المعاصر فى دراسات ثلاث « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى » ، « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » ، دراسات اسلامية ، ص ٣٤٥ ـ ٤٥٦٠

فى الفلسفة والتراث أشبه بما هو سائد حاليا فى ندواتنا العلمية ومحاضراتنا الجامعية · وتلك مهمة المؤتمر الفلسفى العربى وما قد ينبثق منه من جمعية فلسفية عربية تحقيقا وفعلا ، تكون الموطن الطبيعى لابداعات فكر الأمة بعد أن انتظر الناس طويلا أهل الحل والعقد وعلماء الأمة وكما انتظروا أيضا أولى الأمر الذين وضعوا العربة أمام الحصان(٥٤) · ومازال الجميع ينتظر المخلص · وتلك مسئولية أســاتذة الفلســفة أولا وقبـل كل شىء بوعيهم بالتراث وبرؤيتهم لأحداث العصر ، بفكرهم كعلمــاء وبممارستهم كمواطنين · وقد تكون تراثنا القديم بفضل علمــاء الأمة الذين أسسوا المدارس ، وصاغوا المذاهب ، وشكلوا العقائد · ان تحقيق الوحدة العضوية العضوية بين العالم والمواطن ، بين حق العلم وواجب المواطنة هو السبيل الى الجمع بين التراث والفلسفة وحال الأمة ·

ثم أنهــا مسئولية الطلاب ثانيــا الذين يشكلهم الأســاتذة سواء فى الدراسات العامة أو فى الدراسات العليا كعلماء ومواطنين يجمعون أيضا بين حق العلم وواجب المواطنة ، يتأثرون بهم ويردون عليهم ، ويكونون مذاهب بديلة ، فى حوار صريح وعلنى · فقد نشأت الفلسفة كما نشأ التراث كله نتيجة لحوار بين المذاهب وخلاف بين العقائد · فالكل راد والكل مردود عليه · وما من حجة الا ولها حجة مناقضة ، وما من موقف الا وله موقف بديل ، ليس الطلاب نسخة منا ولكنهم تطوير لنا ، وزيادة علينا أو قلب وتغيير لفكرنا رأسا على عقب ·

وانها لمسؤولية الدولة ثالثا أن تقف على الحياد التام فى الخلاف الفكرى بين العلماء وفى حرية الاختيار بين المذاهب · فالسلطة ليست حجة ، والفكر ناصح والسلطة سامعة · ليس للسلطة مفكروها ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثليهم ، ويبايعون أئمتهم ، ويعقدون على ولاة أمورهم ، فالامامة عقد ، وبيعة ، واختيار ·

---

(٥٤) د· حسن حنفى : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ قضايا عربية ، سبتمبر (أيلول) ١٩٧٩ ·

التراث والتغير الاجتماعى

أولا ـ أنواع المجتمعات البشرية بالنسبة الى تراثها :

تمتاز المجتمعات البشرية على غيرها من المجتمعات الحيوية بأنها مجتمعات تراثية تحتفظ بتاريخها الماضى وتدون آثارها أو تحفظه شفاها ثم ترويه الأجيال السابقة الى الأجيال اللاحقة ٠ ومن هنا ارتبط تاريخ الانسانية بعلم النقوش والآثار والحفائر كما حفظت حياة المجتمعات فى السجلات والحوليات ، وخلد الملك على حوائط المعابد والمقابر ٠ فاذا كانت التجمعات الحيوانية تحفظ تجاربها السابقة فى سلوكها وتعلمها من المحاولة والخطأ فان التجمعات البشرية تحفظ هذا التاريخ وتدونه كتابة ٠ التجمعات البشرية هى اذن وحدها التى لها تاريخ ، وبالتالى كان تاريخها سجل حياتها ومرآة روحها وهو ما أكدته فلسفة الحضارات البشرية ٠

والمجتمعات البشرية بالنسبة الى تراثها على ثلاثة أنواع ٠ الأول مايسمى بالمجتمعات « البدائية » وهى المجتمعات التراثية التى يكون فيها تراثها ماضيها وحاضرها ومستقبلها ٠ ويكون دينها وفنها وفلسفتها وأسلوب حياتها ، ويكون بديلا عن واقعها وفكرها ويقوم مقام عملها ومعرفتها ٠ وفى هذه المجتمعات لا يحدث تغير اجتماعى قصدى بل يحدث تقدم فى أساليب الحياة العملية طبقا للمحاولة والخطأ أو ايهاما بوسائل السحر وأساليب الخرافة ٠

والثانى مايسمى بالمجتمعات « المدنية » أو المجتمعات الحديثة أو المجتمعات الغربية المتقدمة وهى المجتمعات اللاتراثية التى كان فيها تراثا يوما ما يكون ماضيها وحاضرها ومستقبلها ثم تكشف لها تعارض بعض جوانب هذا التراث مع العلم الحديث والعقل البسيط أو الحياة المدنية العصرية

(*) ألقى هذا البحث فى الندوة العلمية التى نظمها معهد التخطيط القومى عن القضايا الاجتماعية للتنمية فى مصر (الثوابت والمغيرات) القاهرة ، مارس ١٩٨١ ٠

التى تقوم على العقد الاجتماعى الحر فنقدته أولا وتركته ثانيا ولم تستبق منه الا ما اتفق مع المعرفة الجديدة والعلم الحديث والنزعة الانسانية بعد معركة فاصلة بين القدماء والمحدثين ، بين أنصار القديم وأنصار الجديد ٠

والثالث مايسمى بالمجتمعات « النامية » أو المجتمعات المتحررة حديثا وهى المجتمعات التى مازالت فى مرحلة انتقال بين القديم والجديد ، تحاول الخروج من التراث الى الواقع والذى تثار فيه قضايا الأصالة والمعاصرة ، وتعرض عليه النماذج التراثية واللاتراثية ويتأرجح بين التقليد والتجديد ، ويتجاذبه تيارا الانقطاع والتواصل فى هذه المجتمعات ، وهى مجتمعاتنا التى لم تحسم فيها القضية بعد والتى تثار فيها قضية « التراث والتغير الاجتماعى » ٠ فهى مجتمعات تراثية تشارف على العصر بعد أن جابهت الاستعمار وحققت الاستقلال الوطنى وبدأت التنمية الاجتماعية الشاملة ٠

ثانيا : النموذج التراثى :

والنموذج التراثى لا يوجد فقط فى المجتمعات « البدائية » بل قد يوجد أيضا فى جماعات محلية تحتية Sub-groups داخل المجتمعات المدنية ٠ لذلك يصفها علماء الاجتماع باسم « البدائية » Primitivism ٠وبالنسبة لنا فى المجتمعات النامية يكون لهذا النموذج عدة عيوب رئيسية وأهمها :

١ ـ يؤخذ التراث على أنه غاية فى ذاته وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هو تقدم الشعوب ونهضة المجتمعات ٠ فالتراث قيمة فى حد ذاتها يحرص عليها ، ولا يمكن تناولها بالنقد أو التغيير ٠ التراث مصدر القيم ، وهو فى حد ذاته قيمة روحية ٠ هو مضمون الايمان أو « المطلق فى التاريخ »٠ هو « المقدس » الذى لا يمكن تدنيسه بالبحث الانسانى أو بأعمال العقل أو بتحويله الى « الدنيوى » أو « العلمانى » ٠ وفى هذه الحالة يكون التراث والدين شيئا واحدا ، وتنفى عنه صفة الابداع الانسانى ، وكأنه من صنع الروح الالهى والنفح النبوى ٠ يفعل فى الناس ، ويوجه المجتمعات ، ويحدد المصائر ، يجب الخضوع له ، والثورة عليه كفر والحاد ٠ وتشمل الكتب المقدسة والمؤلفات الصوفية والفقهية والعقائدية ، ويضم الضريح والولى وكل صاحب عمامة وبائع عطور !

٢ ـ يكون التراث مستقلا عن الواقع وليس جزءا منه أو موجها له ٠ فهو فكر وواقع ، عقيدة وشريعة ، تصور ونظام ، دين ودنيـــا ، مصحف وسيف ٠٠٠ الخ ٠ ويكون بديلا عن الواقع ، يطرد الواقع الحالى ، ويحل محله الواقع التراثى ، ويتم الخلط بين ماينبغـى أن يكون وماهو كائن ، بين المبدأ والواقع أو بلغة الاصوليين بين الأصل والفرع ٠ أو على الأقل ينبغى على الواقع الحالى أن يطوع نفسه طبقا للواقع التراثى ، فالتراث لا يقبل واقعا من خارجه يند عنه أو يهرب منه أو يثور عليه ٠ التراث ملزم ومشرع وقادر على احتواء كل شىء خارجه ٠ التراث هو الذات والموضوع ، الأنا والغير ، الروح والمادة ، مغلق على نفسه ، لا يمكن النفاذ اليه ٠

٣ ـ التراث كل لا يتجزأ يؤخذ كله أو يرفض كله لا يقبل الترقيع أو التوفيق مع تراث آخر مغاير ٠ التراث وحدة واحدة لا بداية له ولا نهاية ، يبدأ من ذاته ويعود الى ذاته ، منه البداية واليه المنتهى ٠ الناس صنفان مؤمن أو كافر ، ولا سط بينهما ، فلا وسط بين الحق والباطل أو بين الصواب والخطأ ٠ لذلك تحولت الجماعات التراثية الى جماعات مستغلقة على نفسها تتزاوج فيما بينها ولا تسمع أو تطيع الا لمن هو فيها ، بل وتهاجـر وتكون جماعات كلية متطهرة فى ربوع الصحراء أو على أطراف المدن لا تتعامل مع غيرها الا بعد التحول من النقيض الى النقيض ومن الضد الى الضد ٠

٤ ـ يكون التراث خارج التاريخ والزمان والمكان ، حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر ٠ يشمل الزمان والمكان ويطويهما فيه فلا فرق بين ماضى وحاضر ومستقبل ، ولا وجود لمراحل التاريخ أو نوعية المجتمعات أو خصوصيات الشعوب ٠ وبالتالى ، تم التنكر للحاضر كلية ، وتمت التضحية بأصول الفقه فى سبيل أصول الدين ، وغلبت العقيدة على الشريعة ، وأصبح أصحاب التراث معبرين عن مبدأ أكثر منهم عاملين فى الواقع ومغيرين له ٠ يقف التاريخ لديهم فى عصر ذهبى فى الماضى ، يكون هو التقاء الخلود والزمان ٠ ومن ثم لا تتقدم الشعوب الا بالرجوع الى الماضى واختزال التطور ، فلا يصلح هذه الأمة الا ما صلح به أولها ٠ يعيشون الماضى فى الحاضر ويعيشون الحاضر فى الماضى ، والمستقبل غائب باستثناء المعاد ، وخلود الأرواح ٠

٥ ـ الواقع كله مدان ، ولا يمكن تطويره أو اصلاحه بل هدمه من الاساس حتى يبدأ البناء الجديد على أسس راسخة ، أصله ثابت وفرعه فى السماء ٠ فالهدم يسبق البناء ، والموت شرط الحياة والبداية من الصفر خير من البداية على ما هو موجود بالطبيعة ٠ ولما كان الواقع باقيا ، والحياة قائمة فان الهدم لا ينتهى حتى يبدأ البناء ، ومن ثم يبدو التراث عدائيا للواقع، رافضا له ، خارجا عليه ، سرعان ما ينتهى أصحابه بتدمير أنفسهم والواقع باق لم يتغير ، والمجتمعات تندم وتتحسر على هذه الطهارة الضائعة الخاسرة ٠ ولما استعصى الواقع طال الهدم ولم يأت البناء فظهر السلب دون الايجاب ، والرفعة دون القبول ٠

٦ ـ تتولد العقلية الانقلابية ، وتغيير المجتمعات عن طريق الصفوة الطليعة المؤسسة ، الجيل القرآنى الجديد ، القادر على تجنيد الأمة ، ومواجهة قوى البغى والعدوان ، والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر ٠ يحدث الانقلاب فى حياة الفرد أولا ثم حياة المجتمع ثانيا ، فالتغير انقلاب ، والثورة انقلاب على ما هو واضح أيضا فى اللغة الأوردية ٠ وبالتالى يتم العمل فى الخفاء ، سرا لا علانية ، تحت الأرض أكثر منه فوق الأرض ، بجهاز سرى شبه عسكرى ، سرعان ما تكتشفه السلطة القائمة فتقضى عليه بقوة الجيش والبوليس المسلح ٠ ولا ضير من استعمال العنف المسلح والاغتيال السياسى لتبديل الزمرة الحاكمة واحلال الصفوة المؤمنة محلها ٠

٧ ـ ويتم ذلك كله بأسم الله دفاعا عن حقه ، وتأكيدا لحاكميته ، وتنفيذا لارادته وامتثالا لطاعته ، وطمعا فى أجره وثوابه ٠ ولا يتم باسم الانسان ، دفاعا عن حقوقه وتأكيدا لسلطانه وتحقيقا لمصالحه العامة حتى يعيش فى دنياه حرا كريما ٠ وبالتالى غابت النظرة الانسانية ، ونقصت الرحمة ، وظهرت القسوة ٠ والله يبرر شعوريا عند دعاة التراث سلوكهم لأنهم يدافعون عن الشرع باسمه ٠ انزوى الانسان وخاف ، وتقلصت قواه ، وتجمدت طاقته وضغطت طبيعته ٠ فولد الكبت والحرمان مظاهر التعويض والاشباع ، وكأن الله ليس غنيا عن العالمين وفى حاجة الى دفاع ، وكأن الله لم يكرم بنى آدم فى البر والبحر ولم يجعله سيد العالمين ٠

٨ ـ ويسود التعصب والتشنج ، ويرفض الحوار مع الآخرين حتى انغلق أصحاب التراث على الذات وأسقطوا الآخرين من الحساب ، فأصبحوا نرجسيين ، يرون أشخاصهم وذواتهم فى مرآة الآخرين · هم الحق وما سواهم الباطل ، وبالتالى استحالت الوحدة الوطنية وانقسمت الأمة الى فريقين متصارعين متعارضين ، خصمان يكفر أحدهما الآخر ، ويحمل كل منهما السلاح فى وجه الآخر ، وتستعملها الدولة كل فريق ضد الآخر ، فيحدث الشقاق بين قوى المعارضة ، وتتوقف عملية التغير الاجتماعى · وتكون الخطورة أعظم اذا ما انشق دعاة التراث على أنفسهم ودبت الخلافات فيما بينهم ، كل فريق يدعى أنه على حق وصواب وما دونه الباطل ·

٩ ـ وتسهل المعارك الشكلية حين يصعب تغيير المضمون فيظهر التغير على السطح فى مظاهر اللباس خاصة وصورة البدن مثل أطالة اللحى ، والتمتمة بالشفتين والحجاب ، والصلاة واقامة الشعائر والطقوس بحجة الاستعداد وعدم التسرع ، والاعـداد للمعـارك القـادمة · فيبقى الواقع الاجتماعى لا يتغير وتثار المشاكل الوهمية فى مجتمعات التنمية مثل فصل الذكور عن الاناث ، أو التجمهر لاقامة مصلى ، ولا يجد الضنك البؤس والفقر والجوع من يتصدى له ، ويرتع المترفون ، وتستسلم الأمة ، ويضيع استقلالها على رائحة العطر ومعارض كتب التراث ومعارك الحجاب ·

١٠ ـ وسرعان ما تجد القوى المحافظة فى النموذج التراثى خير دعامة لايقاف حركة التغيير الاجتماعى ، فتتمسك بالقديم ، وتحافظ على الأصول ، وبالتالى تجد شرعيتها فى التراث بعد أن فقدتها فى الواقع ، وتتأصـل فى المبدأ وتختفى وراءه وتستعمله كقناع يخفى التسلط فى الواقع ونهب ثروات الأمة لذلك عم النموذج التراثى فى النظم المحافظة ، وأصبح دعامة الاقطاع العشائرى والحكم القبلى ، والنظام الأسرى ، وتحولت قيم الأصالة والصلابة والايمان الى موانع للتغير الاجتماعى ، وأصبحت القيم القديمة خير دعامة للنظم المحافظة · ولا تجد قوى التغير الاجتماعى لديها اية وسيلة لمواجهة القديم أو النظام القائم والا اتهمت بالخروج على المجتمع خاصة اذا كانت المحافظة هو التيار الغالب على ثقافة الجماهير ·

ثالثا : عيوب النموذج اللاتراثى :

وفى مقابل النموذج التراثى ، وكرد فعل عليه يظهر النموذج اللاتراثى. يقطع الصلة بالقديم لبناء الجديد على أسس من العلم والمعرفة وبالجهـــد الانسانى الخالص بعد اكتشاف عورات التراث وعدم ثباته أمام العلم الجديد، فالتقدم نحو الجديد مرهون بالتخلص من القديم ، وهو درس عصر النهضة الأوربى فى القرن السادس عشر خاصة وحتى الآن . وكما ظهرت « البدائية» كتجمعات محلية ظهرت أيضا الحركات التحديثية العلمية العلمانية على النمط الأوربى كتجمعات فوقية Super-groups مفروضة على مجتمعاتنا من الخارج . وأهم عيوب النموذج :

١ ـ يحدث تغيير فى السطح لا فى العمق ، وفى العرض لا فى الجوهر ، وفى الاطراف لا فى المركز . فتتغير مثلا الحروف الوطنية فى اللغة الى الحروف اللاتينية ، كما يتغير اللباس الوطنى الى اللباس الأوربى ، والموسيقى الشرقية الىالموسيقى الغربية، والمنازل العربية الىالمنازل الحديثة، والمدارس الوطنية الى المدارس الأجنبية ، واللغة العربية الى اللغات الأوربية ، وبدلا من أن تكون البلاد جزءا من الشرق تصبح قطعة من أوربا وكأن التحديث هو ترك الأنا وتقليد الاخر ، والقضاء على الهوية والوقوع فى التغريب ، وكما يقول الشاعر « لبسنا قشرة الحضارة ، والروح جاهلية » .

٢ ـ يحدث التقدم فى الخارج فى مظاهر الحياة المدنية من صـــناعة وزراعة وتجارة وعمران ولكن على أساس من التخلف فى الداخل . فيقام التصنيع بعقلية الزراعة وانتظار الفيضان وسقوط الأمطار ، وبذر الحبوب وأنتظار الحصاد ، وكأن التصنيع سيحضر عقليته معه ويفرز قيمه فى الزمان والتنظير والآلية . وتقام مزارع ومديريات الاصلاح الزراعي بعقلية الاقطاع أو بنظام بيروقراطى ، ويدار القطاع العام فى التجارة بعقلية القطاع الخاص. فسرعان ماينهـار التقدم بانتهاء دور النخبة التحديثية وتظهر المحـافظة فى الأعماق ، ويبدو التخلف كمرحلة تاريخية لا يمكن عبورها بمجـــرد تغيير المظاهر الخارجية .

٣ ـ يحدث تغيير فى الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية كما

يحدث تغيير فى الأبنية الاجتماعية دون أن يقع تغيير مواز فى أنساق القيم · فسرعان ماتعود الأنظمة القديمة متطابقة مع نسق القيم القديم بمجرد اختفاء قوى الحراك الاجتماعى التى أحدثت هذا التغيير وهي في موقع السلطة السياسية · وكأن نسق القيمة هو الأساس الواقعى الوحيد للبنية الاجتماعية مهما اختلفت الايديولوجيات وآراؤها حول أولوية الأبنية التحتية أو الأبنية الفوقية · فتحدث التنمية دون مفهوم التقدم ، ويتم التحرير والتعمير دون مفهوم الأرض ، وتتسع رقعة الخدمات دون مفهوم الانسان ·

٤ ـ ونتيجة لذلك يحدث انفصام فى الشخصية الوطنية ، وتتجاور فيها طبقتان من الثقافة · الاولى تاريخية متصلة محافظة أصيلة والثانية حديثة منقطعة تقدمية مستوردة · وتوضع الثانية فوق الأولى دون أن تنبع منها أو تكون تطويرا لها ، ويحدث الاشتباه فى الشخصية القومية كما هو الحال فى تركيا وبولندا ، طبقة راسخة من الاسلام وفوقها طبقة من التحديث الغربى فى الأولى ، وطبقة راسخة من الكاثوليكية وفوقها طبقة من الماركسية فى الثانية · وتنقسم الأمة الى فريقين وكما هو حادث فى مجتمعاتنا العربية والاسلامية بين أنصار التعليم الدينى وأنصار التعليم العلمانى ·

٥ ـ ونظرا لهذا التجاور السطحى بين الطبقتين تحدث ردود الأفعال · ففى ساعة الهزائم وأوقات الشدة وعندما ترى الشعوب فشل مناهج تحديثها السطحية ، تثور الاعماق ، ويحدث رد فعل ، وتظهر السلفية والحركات الدينية الرافضة لجميع مظاهر الحداثة كما هو حادث الان فى مجتمعاتنا العربية والاسلامية · فالثقل التاريخى للأعماق أقوى بكثير من خفة السطح · والرصيد التاريخى لتراث الشعوب يرجح تقليدها المحدث للآخرين · وبدل أن يحدث التغير الاجتماعى يوقف مسار التغير ، وتكتسب الشعوب مناعة ضده ، وتحصن نفسها منه باعتباره آفة العصر ·

٦ ـ ونظرا لوجود هاتين الطبقتين المتجاورتين لم يحدث أن مرت مثل هذه المجتمعات بفترةانتقال من التراث الى التجديد ، يحدث فيها اعادة بناء التراث واعادة الاختيار بين البدائل بحيث يقضى على معوقات التقدم وتستمد منه بواعث التغير الاجتماعى · وتتميز هذه الفترة الانتقالية بظهور مايسمى بالليبرالية أو التنوير اعتزازا بالعقل وبحرية الانسان وتأكيدا على استقلال

الطبيعة وتقدم التاريخ ، وهى الحلقة المتوسطة بين القديم والجديد ، ووسيلة الانتقال من التراث الى الثورة باعتبارها تغيرا اجتماعيا متراكما عبر عدة أجيال . ومن ثم ظهرت فى بولندا الحاجة الى الليبيرالية كما انتقل الاتحاد السوفيتى من الاقطاع الى الاشتراكية دون المرور بهذه المرحلة المتوسطة فنشأت الحاجة الى الحرية ، وظهرت حركات المعارضة ، وسمعت أصوات المنشقين .

٧ ـ ولماكان التحديث منوطا بالتنمية وطبقة التكنوقراط المؤهلة للتحديث سيطرت الأقلية الحديثة على الأغلبية القديمة ، وأخذت هذه الأقلية فى تنظيم نفسها فى حزب طليعى أو فى ضباط أحرار أو فى طبقة المديرين وجهاز الدولة، وأصبح التحديث فى عقول الصفوة وليس وجدانا شعبيا لدى الجماهير . فتصدر القرارات التحديثية ثم تفرغ من مضمونها حتى تنتهى الى فراغ ، ويتحول التحديث الى مجموعة من الشعارات تتهكم عليها الناس أو تبقى اعلاما فى التاريخ .

٨ ـ وتنتهى الطلائع الثورية بالعزلة عن قواعدها الشعبية نظرا لاختلاف لغة التفاهم والتخاطب ونظرا لاختلاف البواعث والأهداف الموجهة ونظرا لاختلاف درجة الوعى السياسى والاجتماعى . وغالبا ما تفشل فى اقامة نظام جماهيرى شعبى يقضى على عزلتها ، وسرعان ما تنتهى الى دوائر مغلقة فى الثقافة والفن ، وتتحول الى أحاديث الصالونات ، ولا تبقى الا فى تاريخ الحركة الثقافية وبوادرها الأولى . فعندما يتوقف الابداع السياسى يستمر الابداع الفنى ، ويصبح الفن عزاء للنفس ، والشعر تطهيرا لها .

٩ ـ وكسرا لحدة العزلة ، وايجاد المخرج منها خارج الطوق يتحول أحيانا الولاء الوطنى الى الولاء للاجنبى حتى يجد قادة التغير الاجتماعى حليفا لهم ومؤيدا لجهودهم ومعينا لمشروعاتهم . فان كانت تحديثية ليبرالية ظهر الولاء للنظم الغربية . وان كانت تحديثية اشتراكية ظهر الولاء للنظم الشرقية . وتخمد الروح الوطنية ، وتضيع الأصالة ، وتمحى الخصوصية ، ويعم التقليد ، وينتهى الاستقلال ، وتسود التبعية . فاذا ما شكت الجماهير فى ولاء قادة التغير الاجتماعى ازدادت العزلة، وظهرت طلائع أخرى تحاصرها . وغالبا ما تكون هذه الطلائع الجديدة ضد حركات التغير الاجتماعى ، فتحدث الردة ، وتتوقف حركات التغير .

١٠ ـ وكما تمثلت القوى المحافظة للنموذج التراثى وأخذت درعا يحميها ضد قوى التغير الاجتماعى فان قوى التقدم تتمثل النموذج اللاتراثى ولكنها تأخذه كرمح تخرق به القوى المحافظة وكحاجز بينها وبينها فيحدث التصادم ، وتنفصم عرى الوحدة ، وتسيل الدماء · ترهق قوى التقدم نفسها وتحيد عن معركتها الأساسية ، وتنهك قواها حتى تنهار · وتقوم القوى المحافظة بالتصدى لأهدافها البعيدة ، وتفقد وظيفتها فى احتواء قوى التقدم وفى المحافظة على الوحدة الوطنية كما حدث فى الثورة الايرانية عندما كانت الحركة الثورية الاسلامية وعاء لكل الاتجاهات الوطنية · فاذا ما خسرت الجولة فانها تتحول الى قوى رفض ومعارضة ترمى الى الأخذ بالثأر ، ويملأ نفوسها الحقد والضغينة ، وتنسى أهدافها · وتضيع فرصة خلق قيادات جديدة لحركات التغير الاجتماعى نظرا لغياب الممارسة الطبيعية لها · تقف قوى التقدم وهى فى موقع السلطة عاجزة عن البناء ، وتتصدى القوى المحافظة لحركة التغير الاجتماعى وهى خارج السلطة وفى مواجهتها · ويكون الحسم فى النهاية لقوى الأغلبية الصامتة وقادتها المحافظة ·

رابعا : نموذج اعادة بناء التراث :

والنموذج الثالث هو « اعادة بناء التراث » أو « احياء التراث » أو « تجديد التراث » النموذج الذى تحاول المجتمعات النامية صياغته وتبنيه بالرغم مما هو حادث الان من وقوع فى الخطابة أو الانتقائية من الخارج · فاذا كان النمط التراثى يضحى بالتغير الاجتماعى من أجل المحافظة على التراث وكان النمط اللاتراثى يضحى بالتراث من أجل أحداث التغير الاجتماعى فان تجديد التراث أو احيائه أو اعادة بنائه طبقا لحاجات العصر هو الذى يحفظ من التراث دوافعه على التقدم ويقضى على معوقاته وهو القادر على أحداث التغير الاجتماعى بطريقة أرسخ وابقى واحفظ له فى التاريخ من الانتكاسات والردة وحركات النكوص (١) ·

---

(١) انظر محاولتنا « التراث والتجديد » ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ·

ولما كان التراث عادة يتم نسجه حول المعطى الدينى الذى يتحول فيما بعد الى عقائد ونظريات ومذاهب وأبنية نفسية فان ذلك يحدث فى واقع تاريخي محدد وفى زمان ومكان معينين وفى مجتمعات بعينها بكل ما فيها من صراع اجتماعى وتضارب فى المصالح بين القوى الاجتماعية المختلفة ٠ فبرز التراث معبرا عن هذا الصراع وهذه المصالح ، وهذا الواقع التاريخى ، ومملوء بهذه التناقضات حتى أصبح حاويا للشىء ونقيضه ، متعدد الاطراف ، متشابه الأحكام والقضايا ٠ وقد عبرت الفرق الاسلامية القديمة عن ذلك أصدق تعبير ، وأصبحت المذاهب الكلامية أكبر معبر عن القوى الاجتماعية فى المجتمع الاسلامى القديم ٠ فكان سلاح المذهب والعقيدة أمضى الاسلحة لكسب معارك الصراع الاجتماعى ٠ ولما كان الصراع الاجتماعى فى كل عصر واحدا لا يتغير ، الصراع بين الحاكم والمحكومين ، بين الطبقة العليا والطبقات الدنيا ، بين من يملكون كل شىء ومن لا يملكون شيئا ، بين الأقوياء والمستضعفين ، بين الاقلية والأغلبية ، بين القاهرين والمقهورين خرج التراث متشابها يعبر عن كلا الموقفين ٠ فاذا كان الصراع قد حسم أولا لصالح فريق ، فريق السلطة ، الدولة السنية القائمة وبالتالى ساد تراثه على مدى أكثر من ألف عام منذ جسم الصراع فى القرن الخامس الهجرى حتى الآن فان المعركة اليون على أشدها بين الفريقين من جديد بصرف النظر عمن يمثلها ، القاهر من الخارج مثل الاستعمار والصهيونية أو القاهر من الداخل مثل الاقطاعى أو الحاكم المطلق ٠ وتكون معركة التراث الآن هى فى أحداث البدائل وقلب التراث من تراث القهر الى تراث التحرر نظرا لتغير الظروف الاجتماعية وبداية معارك التغير الاجتماعى من جديد ٠ فلا يمكن للقوى الاجتماعية صاحبة الحق فى أحداث التغير الاجتماعى من التغير بثقافة السلطة ، ثقافة الدولة الاشعرية ، دون اكتشاف ثقافة المقهورين ثقافة الشيعة والخوارج والمعتزلة وتراث القرامطة والزنج ٠ وقد بدأ هذا التحول فى تراث الحركات الاسلامية الثورية المعاصرة مثل المهدية والسنوسية والثورة العرابية وثورات الريف وحركات التحرر الوطنى فى المغرب العربى ، وحركات المعارضة الاسلامية فى الحجاز وأخيرا فى الثورة الاسلامية الكبرى فى ايران ٠

ويمكن أحداث هذا النموذج الجديد وعلى سبيل المثال على النحو الآتى(١) :

١ ـ من التصور الراسى للعالم الى التصور الأفقى :

فقد ظهر التصور الرأسى للعالم أو التصور المركزى أو التصور الهرمى فى وقت كان الدفاع فيه عن الله كمركز للكون وعن القمة من أهم المعارك التى دخلها التراث القديم ضد المذاهب والملل والنحل دفاعا عن التوحيد ضد الشرك والتنوية وكل مظاهر التشبيه والتجسيم التى كانت منتشرة فى المجتمعات القديمة المجاورة خاصة فى فارس · وقد حسمت المعركة لصالح التوحيد ، واستتب الأمر لصالح الدولة القائمة وقوى النظام · ولكن أصبح هذا النظام فيما بعد قيمة مطلقة وتحول الى بناء نفسى للجماهير ، فتعطى القمة كل شىء ولا تعطى القاعدة أى شىء ، وأصبحت العلاقة بين الأعلى والأدنى علاقة تمايز وتفاضل وشرف · كلما صعدنا الى أعلى وصلنا الى اسمى مراتب الكمال وكلما هبطنا الى أسفل وصلنا الى أقصى مراتب النقص · فنشأت لدينا المجتمعات الاقطاعية والنظم الرأسمالية وتغلغلت البيرقراطية فى النفوس ، وأسسنا المجتمع الطبقى كقيمة تراثية راسخة وكبناء اجتماعى ثابت وكنظام طبيعى خلقى جبلى فطرى ! فتعثرت محاولات التغير الاجتماعى واقامة عدالة اجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات والقضاء على المركزية الادارية · فالتقدم مشروط بالتصور الأفقى للعالم حينما تكون العلاقة بين الطرفين علاقة الأمام بالخلف وليست علاقة الأعلى بالأدنى ، وتكون الاطراف جميعا على مستوى واحد منذ البداية حتى تتكافأ الفرص · وبهذه العلاقة الجديدة يمكن تأسيس مجتمعات الحرية والاشتراكية كما يمكن تأسيس نظم جماهيرية تعطى القواعد الشعبية قدر ما تعطى الطلائع الثورية ·

٢ ـ من الله الى الانسان :

لما كان التراث القديم فى مواجهة تراث الغير كان الدفاع عن الله ،

---

(١) أنظر بحثا لنا بعنوان « تراثنا الفلسفى » فصول ، العدد الأول ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ ، وأيضا كتابنا دراسات اسلامية ، ص ١٠٧ ـ ١٤٤ ·

ذاته وصفاته وأفعاله ، ضمن انجازات القدماء ضد تشبيهات الانسان · وقد تم كسب المعركة وأصبح الله فى شعورنا مستحقا لكل صفات العظمة والجلال· ولكن فى مجتمعاتنا الحالية أصبح الخطر مدهما بالانسان ، حياته ومعاشه وتعليمه وصحته وخدماته وحقوقه وحريته · ومن ثم وجب نقل المركز أو الثورة من الله الى الانسان دون أن يكون فى ذلك خروجا على مقاصد الله . فالله قد خاطب الانسان بالوحى ، وأرسل له الأنبياء ، وكرم بنى آدم فى البر والبحر ، وجعله سيد المخلوقات · الله غنى عن العالمين ولكن الانسان فى حاجه الى دفاع وحماية · وقد فرض الانسان نفسه فى تصورنا لله فشخصناه حتى امتلأت حياتنا بالتشخيص ، تشخيص المبادىء والنظم والتصورات · وتصورنا الله « الانسان الكامل » بكل ماله من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وارادة · وبدل أن تكون هذه الصفات مثلا عليا يحققها الانسان فى حياته وهدفا له يسعى نحوه تجمدت وتحجزت وثبتت وتحولت الى معبود يشعر الانسان أمامه بالعجز والدونية ·

٣ - من الأمير والرئيس والامام الى الشعوب وجماهير الأمة :

وقد انتقل التصور الهرمى المركزى للعالم الى ميدان الاجتماع والسياسة فنشأت لدينا المدن الفاضلة تركز حول الرئيس أو الامام كخليفة لله فى الأرض كما دارت النظم السياسية وفى علم العقائد خاصة حول الامامة شروطها وصفات الامام · فتوارث المؤسسات الاجتماعية والسياسية كما توارثت الشعوب والجماهير متخلية عن دورها فى المعارضة والثورة وآخذة دور السمع والطاعة · وسمعنا فى مجتمعاتنا من يحذر من الاقتراب من « بغلة السلطان » بالنقد أو التجريح فما بالنا بالسلطان ! ويقول الفارابى : سواء قلت الله أو الرئيس أو الأمير أو الامام فانما أعنى نفس الشىء · فاذا خرج جزء من القاعدة على القمة جاز للرئيس بتره واستئصاله حتى يعم النظام ويستتب الأمن وكان التصفية الجسدية هى أفضل وسيلة للتعامل مع المعارضة والرئيس أكمل البشر ، وهو وحده القادر على المعرفة والالهام يكاد لا يخطىء ولا يراجعه أحد ! أن المؤسسات الدستورية هى وحدها القادرة على المراجعة حتى تحدث التنمية الشاملة دون أن يخضع لهوى الحكام ولنزوات السلطة ·

٤ - من الجبرية والقضاء المسبق الى الحرية وخلق الأفعال :

ظهرت عقيدة الجبر بتوجيه من الدولة القائمة للقضاء على المعارضة ودعوة الناس الى التسليم فآمن الناس بأن كل مايحدث فى حياتهم من محازن ومآسى انما تم بقضاء الله وقدره المسبق وأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان، وكان يمكن أن تحدث مآسى ومصائب أقوى وأشد ولكن الله خفف ولطف ، ولو علم الناس المقدر لاختاروا الواقع ! وأصبح كل من يعارض أو يعترض أو ينقد أو حتى ينصح بالحسنى خارجا على النظام ومنشقا على اجماع الأمة ! ولذلك وصفت المجتمعات الشرقية بنظام « الاستبداد الشرقى » واحد فيها فقط هو الحر والباقى عبيد ! ولما كان شرط التنمية هو التخطيط والمبادرة وقدرة الانسان على الابتكار والخلق كان الانتقال الى الحرية وخلق الافعال كقيمة محققا لهذا الشرط . وقد حاولت حركاتنا الاصلاحية الأخيرة احداث هذه النقلة خاصة الكواكبى فى « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » .

٥ - من منهج النص النازل الى منهج الاستقراء الصاعد :

كان المنهج السائد فى التراث القديم هو المنهج النصى القائم على استنباط الأحكام الشرعية من الادلة وهى الأصول الاولى المكتوبة . وساد هذا المنهج فخرج التفسير بالمأثور فى علوم التفسير ، وأولوية النقل على العقل فى علم أصول الدين عند الحشوية وأهل الظاهر . كما ظهر الفقه الافتراضى وسادت فرقة أهل السنة والحديث التى أصبح فيها النص حجة قائمة بذاتها لا يقوى عليه أى دليل عقلى أو أى برهان حسى منذ أحمد بن حنبل حتى محمد بن عبد الوهاب . وكان من الطبيعى قديما أن يحدث ذلك فكان الوحى هو مصدر المعرفة والعلم . ولما تغير الوضع الان وأصبح الواقع هو مصدر المعرفة وأصبح التحليل الكمى للواقع هو أساس القرار ومادة التخطيط لزم الانتقال من منهج النص النازل الى منهج الاستقراء الصاعد ، والانتقال من الفكر الى الواقع ، ومن الوحى الى الطبيعة ، ومن الأصل الى الفرع ، ومن المبدأ والشعار الى حياة الناس وواقعهم التاريخى .

٦ - من العقل الاشراقى الى العقل الاستدلالى :

كانت المعرفة العقلية عند القدماء فى الحضارات المجاورة شائعة

وسائدة . فلما جاء الوحى بالمعرفة الدنية عن طريق الأنبياء كان من الطبيعى أن يركز التراث على خصوصيته ويجعل الاشراق مرتبة أعلى من العقل على ماهو معروف فى الفلسفة الاشراقية وفى التصوف . وساد هذا التيار حتى الآن. ولما تغيرت الظروف التاريخية ، وساد الجهل وعمت الخرافة واعتمد الناس فى أمر حياتهم على المعارف اللدنية فى كل شىء وغاب التخطيط القائم على الدراسة والتحليل وجب الانتقال من المعرفة الاشراقية الى المعرفة العلمية، واصدار القرارات لا عن طريق الالهام الربانى بل عن طريق حساب الامكانيات وعرض الاحتمالات والا لتحول المجتمع كله الى أنبياء يوحى اليهم أو الى أولياء يتبرك بهم ويتحول الجميع الى مريدين .

٧ - من الايمان والنظر الى العمل والممارسة :

لما كان الايمان الباطنى هو ما جاء به الوحى ركز عليه القدماء خاصة بعد الفتنة وتشتت الأعمال . أصبح المسلم بايمانه قولا وارجاء الأعمال الى يوم القيامة. كما رفع الفلاسفة من شأن القيم النظرية على حساب القيم العملية ، وجعل الصوفية التأمل والفناء فى قمة الطريق الصوفى . ولما كان العمل والممارسة شرط أحداث أى تغير اجتماعى كان الانتقال من النظر والايمان الى العمل والممارسة شرط التنمية وزيادة معدلات الانتاج . وقد نبه محمد عبده من قبل على ذلك بقوله « ما أكثر القول وما أقل العمل ! » كما استشهد الجميع بآيات العمل والجهاد مثل « وقل اعملوا » ولاحظوا اقتران الايمان بالعمل فى آيات « يأيها الذين آمنوا وعملوا الصالحات » . فاذا كان القدماء قد فهموا العالم فقد آن الأوان لنا أن نغيره .

٨ - من خلود النفس الى بقاء البدن :

كانت المشكلة عند القدماء هى اثبات خلود النفس فى مواجهة الفلسفات المادية القديمة التى تقول بفنائها أو ببقاء البدن . وقد نجح القدماء فى كسب المعركة حتى تحول خلود النفس وفناء البدن الى معتقد أساسى شعبى فى وجدان الجماهير . ولما تغيرت الظروف ، وظهرت أوضاع الفقر والجوع وحالات البؤس والضنك بان أن المأساة فى البدن فى المأكل والمشرب والملبس والمسكن وان الروح لا خطر عليها الا من خلال البدن . ولا يمكن أن تحدث تنمية طالما ظل البدن قيمة سلبية فى وجدان الجماهير . وقد حاول ابن

رشد ذلك من قبل بتصوره بقاء البدن فالمادة لا تفنى ولا تتبدد بل تتحول من شكل الى آخر وبتصوره بقاء الروح عن طـــــريق الفكر والعقل الكلى فى الحضارة الانسانية ٠

٩ ـ من فناء الدنيا الى بقاء العالم :

استطاع القدماء ان يبرزوا التصور الاسلامى الجديد للعالم وهو خلق العالم وفناؤه فى مواجهة الفلسفات القديمة التى كانت تقول بقدمه وأزليته ٠ وصاغوا لذلك دليل الحدوث ٠ ودليل الامكان ، ودليل الجوهر الفرد وغيرها من الأدلة لاثبات فنـــاء العـــالم وبأنه أتى من لا شيء وسيعود الى لا شيء « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ٠ ولكن انحسار المد الاسلامى القديم وتخلى المجتمع الاسلامى عن رسالته فى الفتح وازدواج الأشعرية والتصوف وسيطرة القوى الأجنبية على مقدرات المسلمين تحولت عقيدة فناء الدنيا الى سلب الدنيا من وجدان الجماهير فعجزت عن العمل وأثرت التحول عنها والتوجه الى الاخرة « وتؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وأبقى » ٠ والتنمية لا تحدث فى مجتمع ذى اتجاه سلبى نحو العالم ٠ ولا يظهر الاتجاه الايجابى الا فى بقاء العالم أى العمل فى الدنيا وكأن الانسان يعيش فيها الى الأبد ٠

١٠ ـ من الفرقة الناجية الى الوحدة الوطنية :

لما تعددت الآراء ، وتضاربت الاهواء وتشتت المذاهب ، وحدث الشقاق، وعمت الفتنة بدأ الناس يبحثون عن الفرقة الناجية فى مواجهة الفرق الضالة فظهر حديث الفرقة الناجية الذى ستفترق فيه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وهى فرقة الحكومة أى الدولة القائمة المستتبة ٠ وبالتالى تمت ادانة جميع الاتجـــاهات ، واتهـــام الخصـــوم وفرق المعارضة بالكفر والعصيان ٠ واستمر الحال كذلك حتى الان حتى غابت الديموقراطية من مجتمعاتنا وســـاد الرأى الواحد والحزب الواحد ٠ ولما كانت التنمية لا تحدث الا بالمشاركة والحوار واختلاف الاراء ومقارنة الحجة بالحجـــة ومقارعة الرأى بالرأى ومقابلة البرهان بالبرهان لزم الانتقال الى نوع آخر

من الاحاديث مثل « اختلاف الائمة رحمة بينهم » أو « أصحابى كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم » حتى يظهر الرأى الاخر ويرد الاعتبار الى شرعيته ٠

خامسا : مخاطر وشبهات :

لما كان التراث حاضرا كبناء نفسى فى المجتمعات النامية كان هـــذا النموذج الثالث « اعادة بناء التراث » هو طريق التنمية ووسيلة أحـــداث تغير اجتماعى جذرى بالرغم مما يبدو عليه من نظرة اصلاحية دينية احيائية٠ اعادة بناء التراث اذن جزء من عملية التغير الاجتماعى ان لم تكن شرطها الأساسى ٠ وان اعادة الاختيار بين البدائل من ثقافة القهر الى ثقافة التمرد لهو تغير جذرى فى ميزان القوى الاجتماعية لصالح الأغلبية الصامتة صاحبة الحق فى التنمية وفى التغير الاجتماعى ٠

ومع ذلك تثار عدة شبهات ومحاذير يسهل أيضاحها والتخلص منها وعلى رأسها :

١ ـ اعادة بناء التراث نزعة عملية ذرائعية صرفة لا تبحث عن الحق فى التصورات أو الصواب فى العقائد بل مجرد وظيفية خالصة فى أحسن الأحوال أو انتهازية صرفة فى أسوأ الظروف ٠ هى حركة « تكتيكية » تستغل الدين وتستثمره فى قلوب المتدينين دون الايمان به نظرا ، وبالتالى ايقاع العقائد الثابتة فى مسار التغير، وضياع الحقيقة لصالح النفع الدنيوى العاجل٠ والحقيقة ان هذه الشبهة لا أساس لها ٠ ولا تعبر الا عن مزايدة فى الايمان وتملق لاذواق الجماهير اذا افتراضنا سوء النية أو تعبر عن موقف متطهر خالص وتقوى زائدة اذا افترضنا حسن النية ٠ فالغاية هى مصالح العباد ، والعقائد والشرائع وسائل وليست غايات ٠ ان اعادة بناء التراث تصور علمى دقيق للمرحلة التاريخية للمجتمعات التراثية مثل المجتمعات النامية حتى يمكنها أن تحقق أكبر معدل للتنمية وتقضى على معوقات التقدم من الجذور وحتى تأمن الانتكاسات وحركات الردة والثورات المضادة وهى مهمة عدة أجيال حتى يتم محو الأمية وتجنيد الجماهير ٠ فالبواعث مرحليا قد تكون بديلا من التصورات ٠ ولا يوجد حق نظرى الا اذا نتج عنه نفع عملى على مايقول الأصوليون القدماء ٠

٢ ـ اعادة بناء التراث انما يخضع لانتقائية عشوائية ، وكل شىء فى التراث يحتمل التأويل وبالتالى فهو خلط وتشويش دون مقياس واضح ، وكل فكرة يمكن أن تؤدى الى عمل وأثر ٠ ولذلك لابد من معـايير نظرية خالصة وثابتة ٠ والحقيقة أن هذا الحذر أيضا لا مبرر له لأن اعادة بناء التراث تخضع لمقياس المصالح المرسلة وتحقيق النفع لجماهير الأمة ، وهذه يحددها الفقهاء الذين هم بمصطلح العصر علماء الاجتماع والسياسة والاقتصـاد بما لديهم من لغة الأرقام والتحليل الكمى للواقع ٠ ومقياس جلب المنافع ودفع المضار مقياس شرعى تقاس به الأحكام ٠ ولا يقتصر فقط على الأمور العملية الفقهية بل يمتد أيضا الى العقائد النظرية وكما يتضح أيضا من « علم اجتماع الثقافة » ٠ ولا يهم صحة التأويل النظرى بل مقدار ما يقدمه من نفع عملى ، فالتأويل فى نهاية الأمر هو قراءة الحاضر فى الماضى واسقاطه عليه ٠ هو عملية تاريخية مشروعة تحقق بها الأمة تجانسها وتواصلها فى الزمان ٠

٣ ـ وما العمل اذا ما أخذ فريق آخر جانبا آخر من التراث على أنه أكثر تحقيقا للمصلحة مما أخذه الفريق الأول وبالتـالى يتشبث كل فريق بالشرعية ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر ؟ والحقيقة أن هذا الاعتراض يعبر عن حقيقة فعلية وهى أن الصراع بين اتجاهات التأويل هو فى حقيقة الأمر صراع بين القوى الاجتماعية التى يتمثل كل منها تأويلا للتراث تدعيما لواقعه الاجتماعية ٠ والذى يحسم الصراع فى نهاية الأمر ليس الحجـة والبرهان والصحة النظرية بل صراع القوى الاجتماعية وأى قوة يكون لها الحسم فى النهاية ٠ وتكون القضية أى التأويلات أكثر تعبيرا عن مصالح الأغلبية والقوى الاجتماعية التى يتم التغيير لصالحها ؟ يستطيع البرهان أن يقوم بدور التوعية الاجتماعية ولكن المعركة تحسم فى النهاية على أرض الواقع٠ والحس الشعبى الجماهيرى قادر على التميز بين مختلف التأويلات وعلى معرفة أيها يعبر عن مصالح الأغلبية وأيها يعبر عن مصالح الاقلية ٠

٤ ـ ان فى ذلك كله قضاء على الايمان فى قلوب الناس وادخال الدين ذاته فى اللعبة السياسية ، وبالتالى الانتهاء الى النسبية المطلقة وضياع الحق من قلوب الناس ٠ والحقيقة أن هذه الشبهة تقوم على تصور خاطىء للتراث فالتراث ليس الدين ، والتصورات المختلفة للعقائد ليست عقائد الايمان ٠ اعادة بناء التراث عملية تاريخية صرفة تتعامل مع نتاج تاريخى خالص ٠

صحيح أن المعطيات التراثية فى بداياتها كانت معطيات دينية ولكن نسج حولها الفلسفة والأخلاق والفن والأمثال العامية وسـير الأبطـال والملاحم الشعبية ٠ فالتراث نتاج انسانى خالص ليس له صفة القداسة أو الألوهية ٠ ومادمنا فى نطاق التاريخ والمجتمعات البشرية فنحن شئنا أم لم نشأ فى نطاق التغير والحدوث ولسنا فى نطاق الثبات والديمومة ٠ ويكون الأبقى هو منطق عملية التغيير ذاتها وليس نتاج العملية الذى قد يختلف من عصر الى عصر ومن مجتمع الى مجتمع ٠

لقد قامت مجتمعات نامية أخرى باعادة بناء التراث كوعاء لحركاتها الوطنية مثل الصين وفيتنام وايران والجزائر وأمريكا اللاتينيـــة وبعض البلدان الافريقية وبقى أن نحول ذلك الى علم دقيق خارج العلوم الاجتماعية الغربية التى وقعت ضحية النموذج اللاتراثى الغربى وتأسيس علوم اجتماعية وطنية تعترف بخصوصية الشعوب وبقدراتها على الخلق والابداع بما لديها من رصيد تاريخى طويل وتجارب معاصرة أدت بها الى التحرر والاستقلال ٠

التراث والعمل السياسى

أولا : ماذا يعني التراث والعمل السياسى ؟

ليس التراث مجموعة من العقائد المقدسة ، والابنية الصورية أو النصوص المخطوطة والمنشورة والمراجع والمعاجم ودوائر المعارف · فهو ليس تراثا صوريا فارغا لا أثر له ولا هو تراث مادى حسى ، مجرد مجموعة من الكتب « الصفراء » القديمة تدرسها الجامعات الدينية · التراث هو المخزون النفسى عند الجماهير ، هو تراكز الماضى فى الحاضر ، يتحول الى سلطة فى مقابل سلطة العقل أو الطبيعة · تمد الانسان بتصوراته للعالم وبقيمه فى السلوك · ويظهر التراث كقيمة فى المجتمعات النامية ، وهى المجتمعات التراثية التى مازالت ترى فى ماضيها العريق ، أحد مقومات وجودها ، وفى جذورها التاريخية شرط تنميتها وازدهارها ·

وعادة ما يقوم التراث فى مثل هذه المجتمعات بوظيفتين متعارضتين طبقا للبناء الاجتماعى والتكوين السياسى لكل مجتمع · فاذا كان المجتمع بطبيعة تكوينه مجتمعا طبقيا ، وفى المجتمعات المتخلفة طبقة أقلية بيدها السلطة وطبقة أغلبية صامتة خارجة عن السلطة ، فان التراث يعتبر افراز كل طبقة لمفاهيمها ومصالحها وتصوراتها وتأويلاتها للنصوص الدينية · ولما كانت الأقلية بيدها الحكم والأغلبية محكومة كان تراث الأولى تراث السلطة ، وتراث الثانية تراث القمع ، وفى أقله تراث المعارضة · التراث اذن تعبير عن الصراع الطبقى والسياسى فى كل مجتمع لذلك كان تراثان · تراث الحاكم وتراث المحكوم ، تراث الاغنياء وتراث الفقراء ، تراث القاهر وتراث المقهور · وهذا هو الذى يفسر قضية « الاشتباه Ambiguité فى التراث · اذ نجد فيه نظريات وآراء ومعتقدات « سلطوية » تدعو الى

ألقى هذا البحث فى ندوة « التراث والعمل السياسي » التى نظمها منتدى الفكر والحوار بالرباط ١٩٨٢ ·

الطاعة لأولى الأمر والتسليم لهم ونظريات واراء ومعتقدات أخـــرى تدعو للثورة عليهم وللخروج على سلطانهم ، حتى بدأ التراث متعارضا كما هو الحال فى الأمثال العامية · فهناك تشبيه وتنزيه ، نقل وعقل ، جبر واختيار، ايمان وعمل ، نص حرفى وعقل مصلحى ، دعوة الى الاخرة ودعوة الى الدنيا ··· الخ · لذلك يستعمل الجميع حجة التراث باعتبار حجة سلطة · الحاكم والمحكوم ، القاهر والمقهور ، كل منهما يجد فى التراث مايؤيده ، ومن هنا أتى دوره فى العمل السياسى ·

فلما كان التراث سلطة وقيمة وحجة فى وجدان الناس ، يطيعونه دون ماحاجة الى اقتناع استعمله الحكام طلبا للطاعة لهم واثباتا لشرعيتهم · وأظهروا عقائد الطاعة « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٤ : ٥٩) دون عقائد « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » أو الخروج على الامام اذا ما نقض البيعة ولم يراع المصلحة العامة أو هادن الأعداء ولم يدافع عن البلاد · ولما كانت حركة المعارضة اما علمانية تجهل التراث ، ولا تستعمل التراث المضاد ، أو اسلامية سلفية تكفر الحاكم دون أن توجه اليه نفس السلاح وظهرها مؤمن بالجماهير الاسلامية فان تراث المعـــارضة لم يستعمل إلا نادرا فى جيلنا هذا · ولم تستعمل حركة الاصـــلاح الا تراثا متوسطا بين تراث الحاكم وتراث المحكوم ، وهو تراث الطبقة المتوسطة الذى يعتمد على الاصلاح والتنوير والعلم والعقل والطبيعة والتقدم والنهضة من أجل تأسيس دول قومية حديثة أو ملكيات دستورية مقيدة ، ونظم برلمانية حديثة تقوم على تعدد الأحزاب أسوة بالنظم البرلمانية فى الغرب ·

أما العمل السياسى فانه يعنى تطوير المجتمعات ، ونقلهـا من مرحلة الى مرحلة · فهو العمل السياسى بالمعنى الواسع الذى يشمل التغير الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والقانونى والتعليمى والفنى ···الخ· تعنى السياسة هنا كل ما يتعلق بقضايا التغير الاجتماعى لما كانت الأولوية للسياسة فى المجتمعات النامية · وبالنسبة لنا يعنى التغير الاجتماعى من منظور السياسة قضايا تحرير الأرض من الاحتلال والغزو ، والدفاع عن الحريات ضد صنوف القهر ، والعدالة الاجتماعية والمساواة ضد سوء توزيع الثروة والفـروق الطبقية الشاسعة بين الأغنياء والفقراء ، والوحدة بين أجزاء الأمة المبعثرة

ضد التشتت والتجزىء والتشرذم والتفتت ، وقضية الهوية والاصالة فى مقابل التغريب والتقليد ، وهى القضية الحضارية الأولى ٠ وربما كانت هى نفس القضايا التى تعرضت لها أجيالنا السابقة منذ فجر النهضة العربية الحديثة فى القرن الماضى بتياراته الثلاثة الاصلاح الدينى (الأفغانى) والعقلانية العلمية (شبلى شميل) ، والليبرالية الحديثة (الطهطاوى) ٠ يعنى العمل السياسى أيضا كيفية ادارة الصراع من أجل مواجهة هذه القضايا ودور ثقافة الجماهير ونوعية قياداتها ، وقنوات الاتصال بين الاولى والثانية (الخلايا والأحزاب أم الأئمة والمساجد) ٠

يعرض موضوع « التراث والعمل السياسى » اذن لقضـــــايا التغير الاجتماعى ٠ والمهم فيها ليس التراث، فهو مايسلم به الجميع، سواء كان قابلا له أو رافضا اياه ، وليس العمل السياسى فهو ما يمارسه الجميع سواء كان العلمانيون أم الاسلاميون ٠ المهم هو حرف العطف «الواو» التى تبدأ بمسلمة وهى أن هناك صلة وثيقة بين التراث من ناحية « والعمل السياسى » من ناحية أخرى ٠ وأن نموذج الانقطاع بينهما (تركيا ، بولندا) ليس هو النموذج المتبع فى مجتمعاتنا النامية ٠ اذ أن الانقطاع افتراض صورى لا وجود له فى الواقع ، وتقليد للغرب ، وتعال طبقى نخبوى على ثقافة الامة ، وترفع على جماهيرها ٠ كما أنه وقوع فى القبلية والطائفية والشعوبية الحديثة بدعوى الخصوصية والتمايز والابداع الذاتى ٠ وسينتج عنه بالضرورة اما حركة علمانية محاصرة معزولة مؤكدة حتمية التغريب ، أو رد فعل عليها بحركة سلفية محافظة رجعية تدافع عن الأصول أو حركة ليبرالية طبيعية تدعو الى التواصل والتطوير والتغير الطبيعى والانتقال من الأصالة الى المعاصرة أو من التراث الى التجديد ، وهو الاختيار الثالث الذى ترنو اليه كل المجتمعات النامية التى راحت ضحية البديلين الأولين، فوقعت الأمة فى ازدواجية الثقافة وشقت وحدة الصف ، وانقسمت الحركات السياسية الى جناحين متنازعين يكفر كل منهما الاخر ، ويعتبر كل منها الاخر عدوه اللدود ، ويتنافس كلاهما الحكم ، ويتصارعان على السلطة ، وتكون الجماهير والحريات العامة فى نهاية الامر هما الضحية ٠

ولما كان العمل السياسى مسئوليتنا نحن كمثقفين طليعيين وكسياسيين حزبيين فكذلك التراث مسئوليتنا نحن كمفكرين وطنيين ٠ فالتراث نتاج لكل

عصر ، ظروفه وصراعاته · وطالما تتغير الظروف يتغير التراث أو الاختيار بين بدائله أو حتى تأويله وتفسيره · فليس التراث من المقدسات بل هو نتاج تاريخي صرف يمكن فهمه عن طريق « علم اجتماع المعرفة » · لسنا مستشرقين نرصد حركته التاريخية فحسب بل هو جزء منا ونحن جزء منه ، مسؤوليتنا عنه لا تقل عن مسؤولية واضعيه الأوائل · وبالتالى كان علينا تطويره وتغييره بل وقلبه ، رأسا على عقب · ومن هنا كان نقد التراث واجب وطني · والنواح على سلبياته مجرد بكاء وصراخ وعويل لا يجدى · فالسلبيات يمكن القضاء عليها بانتاج تراثى آخر أو تحويلها الى ايجابيات بفعل سياسى مضاد · كما أن التغنى بايجابياته اعجاب بتراث الآباء والأجداد لا قيمة له الا بمقدار مساهمة هذه الايجابيات فى حل قضايا العصر الأساسية وقبول تحدياته الرئيسية · فما الفائدة فى التغنى بالعقل فى مجتمع غيبى ، أو الفخر بالعدالة الاجتماعية والمساواة فى مجتمع الفقر والضنك والبؤس والشقاء أو الاعتزاز بالحرية فى مجتع القهر والتسلط تفتح فيه السجون والمعتقلات أكثر مما تفتح فيه المدارس ودور العلم ، أو التشدق بالوحدة فى أمة تقطعت أوصالها وتفرقت شيعا يحارب بعضها بعضا « كل حزب بما لديهم فرحون » (٣٠ : ٣٢) ؟

ثانيا ـ العلوم التراثية ومعوقات العمل السياسى :

ينقسم التراث الى مجمـــوعات ثلاثة من العلوم : العـــلوم النقلية الخالصة ، والعلوم النقلية العقلية ، والعلوم العقلية الخالصة · ولكل منها أثره فى العمل السياسى على درجات متفاوتة طبقا لمدى رسوخها فى وعينا القومى · فقد عاشت العلوم النقلية والعلوم النقلية العقلية فى وجداننـــا وترسبت فيه بدرجة كبيرة بينما اختفى أثر العلوم العقلية من وعينا القومى فى حين أنها انتقلت ، من خلال الترجمة ، الى وجدان الغرب ، وساهمت فى نهضته الحديثة ، وكانت وراء تكوين الوعى الأوربى بأبعاده الثلاثة ، العقلى والعلمى والانسانى ·

(أ) العلوم النقلية :

العلوم النقلية الموروثة خمسة : القـرآن ، والحـديث ، والتفسير ،

والسيرة ، والفقه . كل منها تحقق ثان للذى قبله ، فالحديث تحقق ثانى وتخصيص للقرآن وبيان لأوجه تطبيقه . والتفسير شرح للقرآن وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حوله . والسيرة تخصيص أكثر للحديث بادخال حياة الرسول قبل البعثة بل وقبل الميلاد . أما الفقه فهو اعــادة تبويب الحديث ، حتى يكون سلوكا للناس جميعا . فهى كلها علوم مرتبطة بالوحى ، ومتفاوتة بين أقصاها فى العموم مثل القرآن وأقصاها فى الخصوص وهو الفقـــه .

وقد رسبت هذه العلوم الخمسة فى وجداننا وتراكمت فى سلوك الناس على نحو سلبى أكثر منه ايجابيا . فعلوم القرآن مازالت تتحدث عن رسم المصحف وشكله وجمعه . وتدوينه ، وعدد سوره وآياته ، ونظمه ، وهل البسملة جزء منه ، وقراءاته ، ولهجاته وهى كلها أشياء خارجية محضة مرتبطة بظروف الوحى والاعلان عنه أول مرة ، ولم نعد نحن قادرون على المساهمة فيها خاصة فى القراءة والتدوين فقد بعد العهد ولم يعد أحد منا معاصرا لنزول الوحى ، كما كان القدماء شاهدى عيان له . ولكننا نستطيع أن نجد دلالات معاصرة لبعض موضوعاته تساعد على حل بعض القضايا التى تعرض لنا ونحن بصدد موضوع التغير الاجتماعى أو العمل السياسى . فمثلا موضوع المكى والمدنى هو بالنسبة لنا يدل على أن أى نسق مذهبى انما يشمل بالضرورة قسمين التصور والنظام ، العقيدة والشريعة ، فالمكى أعطى التصور والمدنى استنبطه النظام، فلا عقيدة اذن بلا شريعة ، ولا شريعة بلا عقيدة ، وبالتالى يحسم الخلاف بين الحركة الاسلامية والحركة العلمانية حول الاسلام دين ودولة أم دين دون دولة ، كما أن موضوع « أسباب النزول » انما يعنى بالنسبة لنا أن الواقع سابق على الفكر ، وأن الوحى لا ينزل الا بعد وقوع مشكلة اجتماعية تتطلب حلا لم يهتد اليه جل الناس أو اهتدى اليه البعض ببداهته وفطرته . فالواقع ينادى الفكر والفكر يفرض نفسه على الواقع . الهدف من الوحى هو حل المشاكل الاجتماعية وليس غطاء معرفيا نظريا للعالم ، معرفة من أجل المعرفة . وهذا مايعطى فكرنا الدينى السياسى المعاصر نموذجا ومنهجا . فلا يقرأ الوحى الا من خلال المشاكل الاجتماعية ، ولا نصائح نظرية سياسية الا من خلال المواقف الانسانية والتحديات الأساسية التى تواجه كل مجتمع . أما الناسخ والمنسوخ ، فان له أيضا دلالة حديثة

فيما يتعلق بالزمان والتطور ، واعادة صياغة التشريعات والقوانين طبقا للقدرات الانسانية · فلا جمود فى التشريع ، وأن القانون وضع لصالح الانسان ، وليس الانسان لصالح القانون ·

أما «علوم الحديث» فقد أتقن القدماء مناهج الرواية وفصلوا فى طرقها من أجل التحقق من صحة الحديث من خلال السند · وأسسوا لذلك علوما مساعدة مثل علم الجرح والتعديل أو علم ميزان الرجال · أما نحن فقد بعد علينا العهد ، ولم نعد فى مثل قدرة القدماء فى التعرف على الرواة · ولكننا قادرون على نقد « المتن » وتحكيم الحس والعقل والمصلحة فى الرواية خاصة وأن من شروط التواتر الاتفاق مع الحس ومجرى العادات · وبالتالى يخف أثر الأحاديث « الغيبية » عن النفوس ، وكل مايعارض العقل ، ويناهض المصلحة · فنفرض واقعنا على الرواية ، وبالتالى نكون قد قدمنا نقد المضمون كما قدم القدماء نقد الشكل ، فكثير من الأحاديث تؤثر فى حياتنا السياسية مثل حديث «الفرقة الناجية» الذى يكفر كل اجتهادات الأمة ولا يقبل الا رأيا واحدا هو رأى السلطة القائمة التى تمثل الفرقة الناجية » ·

و « علوم التفسير » فى حاجة أيضا الى اعادة نظر ، ليس المطلوب هو التفسير « الطولى » للقرآن ، جزءا بعد جزء ، حزبا أثر حزب ، سورة بسورة ، وآية بآية ، وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات « التاريخية » عن الحوادث والشخصيات التى يتعرض لها القرآن ، فليس الوحى حوادث بل معانى ، وليس وقائع بل ماهيات · كما أن التفسير الطولى تجزئة للموضوع الواحد ، وبعثرة لبنائه ، انما الذى يفيد فى العمل السياسى هو البحث عن المعانى والدلالات وتعميمها فى كل عصر وليس الوقائع التاريخية المحددة · كما أن المفيد هو التفسير الموضوعى الذى يجمع الآيات كلها حول موضوع واحد مثل المساواة ، المال ، العدل ، الظلم ، الحكم ، الأمة ، الوحدة حتى يمكن التعرف على نظريات التراث التى مازالت تفعل ايجابا أم سلبا فى وجدان الناس · ولا تفسر الا من خلال مصالح الأمة ، وهو التفسير الأصولى لا الكلامى أو الفلسفى أو الفقهى أو الصوفى أو اللغوى أو الأدبى · فقد أتى الوحى حفاظا على مصالح الناس · ومن ثم يقرأ القرآن من خلال مصالح الناس ، وترى مصالح الناس داخل السور والآيات ·

وبالتالى ينشـأ تفسير سياسى اجتماعى اقتصـادى يكون هو البـديل عن الايديولوجية العلمانية(١) ٠

أما علوم « السيرة » فانهـا تتعرض لشخص النبى ، ولكل جوانب حياته ، ماقبل الميلاد ، وما قبل البعثة ، وربما مابعـد الموت ٠ وبالتالى « تشخص » الوحى فى النبى مع أن النبى مجرد وسيلة لابلاغ الوحى ٠ وربما كان هذا هو سبب التشخيص فى حياتنا السياسية ، تحول الحـكم الى شخص ، والمبدأ الى سيرة ، والفكرة الى زعامة ٠ فلا فرق بين الاحتفال بالمولد النبوى وبين الاحتفال بميلاد الملك ، فكلاهما تشخيص للاعيـاد الوطنية ٠ تتشخص المؤسسات الاجتماعية والسياسية بل وتتشخص دول بأكملها ، فهذه دولة الحسن وهذه دولة الحسين ، وتضيع الأمم ٠ خاصة وأن السيرة فيها الغيبى المعجز وفيها العقلى البديهى ، والأول هو الذى يشد انتباه العـامة ٠ لذلك ، أصبح الزعيم السـياسى أيضا معجزا فى أقواله وأفعاله ، معصوما فى أخطائه ، يتعبده الناس أو كادوا ٠

أما علوم « الفقه » القديمة فان طابع العبادات هو الغالب عليها نظرا لقرب عهدها بالدين الجديد وشعائره ٠ ولكن بعـد أن استقرت وعرفت ومارسها الناس لم تعد الأركان الخمسة محور الفقه أى العبادات بل المعاملات فى الزراعة والصناعة والتجارة ، وفى الأجور والقيمة والاستثمار ٠ فأثر الفقه القديم فى العمل السياسى بأن ترك الحركات الدينية تصول وتجول فى العبادات وتترك المعاملات وكأنها خارج نطاق الاهتمام ٠ فتركت موضوعات الأرض والزراعة والعمالة والأجور يفعل فيها الحكام مايشاؤون وتقترح فيها المذاهب العلمانية ماتريد ٠ أما الفقه الافتراضى القائم على افتراض حالات لم تضع فانه حول الشريعة الى مجرد احتمالات وخيالات لا واقع لها ، وضاع منها لبها وجوهرها وهو واقعيتها ٠ فوصية انسان بين أنياب الأسد ، أو طلاق امرأة اذا جامعها زوجها فى ثوبها وان لم يجامعها فى ثوبها ، أو حكم

---

(١) أنظر بحثنا « مناهج التفسير ومصالح الامة » ، الملتقى الاسلامى الخامس عشر بالجزائر ، اغسطس ١٩٨١ ، وأيضا « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ _ ١٩٨١ » ٠ فى اليسار الدينى ٠

بيضة من فرخة جامعها رجل ، قضايا يتبارى فيها الفقهاء فى وقت تحتل فيه الأرض ، وتنهب فيه الثروات ، وتفتت فيه الأمة ، وتقهر فيه الحريات ·

وربما تحتاج العلوم النقلية كلها الى تطوير بحيث تصبح علوما نقلية عقلية أو حتى عقلية خالصة حتى يضيع أثر النقل من حياتنا ويتحول الى العقل ، وتضيع حجة السلطة ويسود المنطق والبرهان ·

(ب) العلوم النقلية العقلية :

وهى أربعة : علم أصول الدين ، وعلوم الحكمة ، وعلوم التصوف ، وعلم أصول الفقه · وهى العلوم التى جمعت بين العقل والنقل أو التى استطاع فيها العقل أن يفرض على النقل · وهى أيضا تتفاوت فيما بينها فى درجة اختراق العقل للنقل · وقد انتهت هذه العلوم منذ سبعة قرون الى تراجع قدر العقل فيها ، وتحولت الى علوم تقرب من النقلية الخالصة ، ومن ثم كانت القرون السبعة الأولى تمثل تقدما أكثر مما عليه نحن الآن · وبالتالى ساد النقل كلية وأصبحنا نعانى من غياب العقلانية ولا ندرى السبب ولا نجد الا العقلانية الغربية طريقا للخلاص ·

(أ) علم أصول الدين : وهو أول العلوم النقلية العقلية وأخطرها على معتقدات الأمة وسلوكها · فهو العلم الذى يمدها بتصوراتها للعالم ويعطيها أنماط سلوكها · فالعقيدة ليست مجرد ايمان انفعالى بل هى تصور للكون على الفعل · وقد كانت القضية الأساسية فى هذا العلم هى قضية « التوحيد » فقد كانت موطن الهجوم ومظان الطعان من الديانات المعاصرة والملل والنحل للأمم المغلوبة ، فجند المتكلمون جهدهم كله دفاعا عن التوحيد فانتصر التنزيه الخالص ، الله ليس كمثله شىء ، ضد كل نزعات الحلول والاتحاد والتجسيم والتأليه والتشبيه الحسى · وتم اثبات صفاته الكاملة وقدرته اللامتناهية ، وأفعاله من بعث للرسل وخلق للعالم وحشر للاجساد وحساب وعقاب · ولكن استعملت النظم السياسية القائمة هذا التصور « المطلقى » Absolutist للعلم لحسابها الخاص وبدافع سياسى خالص ·

فما أسهل ما أن ينزلق الحاكم وراء صورة الاله المطلق فيتشبه به ، ويأخذ

صفاته ، ويستعير أفعاله فيصبح الحاكم مطلق مثل الله ، وأفعاله واجبة الطاعة مثل أفعال الله ·

أما اليوم فالموقف مختلف تماما · انتصر التوحيد ، ولم يعد هناك من يظن أن الله ثالث ثلاثة أو أن يعتقد أنه هذا الشخص أو هذا الجبل أو هذا النجم أو الكوكب أو الشمس أو القمر أو اللات أو العزى · انما الخطر الآن فى الأرض واحتلالها ، والثروات ونهبها ، والحريات وقهرها ، ووحدة الأمة وتجزأتها ، وهويتها واستغرابها · ومن ثم يمكن اعادة صياغة علم أصول الدين طبقا لظروف العصر · فالله فى السماء وفى الأرض « وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله » (٤٣ : ٨٤) ، والذى يستولى على الأرض فانما يستولى على نصف الله ، فالله « اله السموات والأرض » ، « رب السموات والأرض » · وهنا يتحول الناس الى ايمان بالأرض قدر ايمانهم بالله ، ويصبح تصور الله ذا مضمون وليس تصورا فارغا فى مقابل صهيونية تربط بين الله والأرض والشعب والمدينة والمعبد والهيكل فى عقيدة الميثاق أو العهد أو أرض الميعاد أو شعب الله المختـــار(٢) · واذا كان التشبيه (الأشعرى) هو الذى ساد فى تصورنا لله حتى قارب التشخيص فان التنزيه (الاعتزالى) قادر على تحويل تصورنا لله الى مبدأ عقلانى شامل ينتسب اليه الناس جميعا فنتحول الى رجال مبادىء وليس الى رجال أشخاص · واذا كان القدماء قد استعملوا الطبيعة لاثبات وجود الله فدمروها وحكموا عليها بالفناء ، فاننا اليوم نستعمل تصورنا للطبيعة للتأكيد على وجه الطبيعة واثبات استقلال قوانينها واطرادها · وكيف يمكن العمل فى عالم فان زائل لا يبقى ولا يستمر ؟ واذا كان القدماء قد أعطوا الأولوية للفعل الالهى على الفعل الانسانى فذلك لأن القدرة الالهية كانت فى خطر من جراء أفعال الطبيعة أو السحر أو الآلهة أو الأرواح · أما الآن فان الفعل الانسانى فى خطر من جراء أفعال الحكام وقدراتهم المطلقة والقوانين المقيدة للحريات ، فالدفاع عن الفعل الانسانى أولى من الدفاع عن الفعل الالهى · كما دافع القدماء عن النقل فى عصر نزول الوحى وصحة الرواية فى مواجهة

---

(٢) أنظر بحثينا « لاهوت الأرض » ، « الله ، والشعب ، والأرض » فى « الحوار الدينى والثورة » ص ١٢٥ ـ ١٨١ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ (بالانجليزية)·

ديانات تقوم على العقل أو الحس ٠ أما الآن فان العقل قد انحسر والحس قد توارى وساوى النقل حتى أصبح سلطة بمفرده ممثلا فى قال الله أو قال الرسول أو قال الزعيم أو قال الامام أو قال المجاهد أو قال الرئيس ٠ فى حين أن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لاثبات شيء على أنه يقينى ما أثبتته ، ولظل ظنيا ، ولا يتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة ٠ كما دافع القدماء عن النبوة فى عصرها ودليلها المعجزة فى عصرها ٠ أما نحن فندافع عن تحقق النبوة فى التاريخ واكتمالها باستقلال الوعى الانسانى عقلا وارادة وأن المعجزة اعجاز أى تحد للارادة البشرية على الخلق والابداع بدلا من التقليد والاتباع ٠ لقد دافع القدماء عن أمور المعاد وعن حياة الانسان بعد الموت وخلود النفس فى عصر كان الناس ينشغلون بأمور الدنيا ٠ أما الآن فان حياتنا بعد الموت ليست موضع تساؤل ، ونفوسنا عامرة بالخير ٠ انما القضية فى أمور الدنيا وفى الأبدان المعذبة جوعا وعطشا وعريا وعراء ٠ لقد دافع القدماء عن الايمان المتمثل فى الشهادتين لفظا حتى يتسع المجال لكل الأمة ، يجد كل منا فيها مكانا ٠ أما اليوم فان الايمان عاجز ، والشهادتان نطلقهما فى كل مكان لفظا بالشفاة ٠ والغائب هو العمل ٠ ومن ثم ندافع عن العمل كجوهر للايمان وأن من لا عمل له لا ايمان له ٠ وقد يكون الخوارج أنسب لنا من المرجئة ٠ ولقد تصور القدماء التاريخ على أنه سقوط وانهيار من الرسول الى الصحابى الى التابعى الى تابعى التابعين ، وكل جيل لاحق أقل فضلا من الجيل السابق « فخلف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلوات ، واتبعوا الشهوات » (١٩ : ٥٠) ، حتى يئس الناس من التقدم ، ونشأت الحركات السلفية ظانة أن كل تقدم هو رجوع الى الوراء ، « خير القرون قرنى » ٠ فكيف تنهض أمة والتاريخ فى وعيها سقوط وانهيار ؟ لا يمكن عمل سياسى لايقاظ الجماهير واحياء عقائدهم الا باعادة بناء النسق العقائدى واستبدال اختيار القدماء باختيار آخر نظرا لتغير الظروف وتبدل المخاطر ٠ أو على الأقل الاستفادة من النسق القديم على نحو يخدم القضية الاجتماعية الحالية ٠ فلا يعقل أن يعبد مجتمع الها عالما وهو جاهل ، قادرا وهو عاجز ، حيا وهو ميت ، سميعا ، بصيرا ، متكلما ، مريدا ، وهو لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يريد ! لا يمكن أن يتم عمل سياسى دون أيديولوجية ، ولا يمكن صياغة أيديولوجية فى مجتمع تراثى دون ماتحول لنسقه العقائدى القديم ٠

(ب) علوم الحكمة : وهى علوم نظرية مثل علم أصول الدين ، ولكنها

تطوره وتحيله الى علوم يغلب عليها العقل أكثر من النقل ، وتتعامل مع الحضارات الأخرى دون خوف أو تردد • وقد تشعبت الى حكمة منطقية وحكمة طبيعية وحكمة الهية دون أن تكون هناك حكمة انسانية أو حكمة تاريخية وبالتالى غاب بعدا الانسان والتاريخ من وجداننا القومى فقامت نظمنا السياسية بلا انسان، لا ترعى حقوقه ، ولا تدافع عن كرامته• كما أنها نظم خارج التاريخ لا ترتبط بماضيها ولا تخطط لمستقبلها • فانفصل الوعى السياسى عن حقوق الانسان وعن الوعى التاريخى فى آن واحد • وتعثر العمل السياسى ، واختلفت النظم فى تصورها للهياكل الاجتماعية والسياسية ولكنها اتفقت فيما بينها على تجاهل قضية الانسان ، وتجاهل المرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا ••

أما الحكمة المنطقية فانها لا تتعدى قواعد المنطق الصورى ، منطق القضايا ، مادام منطقا عقليا خالصا لا يعارض النقل فى شىء ، وقادر على أن يعصم الذهن من الوقوع فى أخطاء الاستدلال أو اللغة • ولكنه لم يتحول الى منطق جدلى تاريخى ، منطق للصراع بين الأضداد ، وبالتالى لم نستطع فهم قوانين الصراع فى مجتمعاتنا الحالية ، وتصور السياسة على أنهـا تغيير نظام بنظام عن طريق الانقلاب والقفز على السلطة ، أى سياسة صورية خالصة بلا جدل وبلا تاريخ ، خلت من الجماهير ، واعتمدت على الزعامات أى على التصورات السلطوية وعلى المعجزات والمغامرات والمبادرات الفردية•

والحكمة الطبيعية والحكمة الالهية بالرغم من اختلافهما الا أنهما فى نهاية الأمر يقومان على تصور ثنائى واحد للعالم : بقدر مانعطى الطبيعة نأخذ من الله وبقدر مانعطى الله نأخذ من الطبيعة • فالعلاقة بين الطبيعة والله علاقة سالب بموجب ، حادث بقديم ، فان بباق ، ممكن بواجب ، عدم بوجود • فدمرنا الطبيعة لحساب الله ، ونظرنا الى الله فضاعت الأرض من تحت الأقدام • وعدنا فتصورنا الطبيعة كمادة وصورة ، معلول وعلة ، كثير وواحد ، حركة ومحرك وكأننا جعلناها مجرد سلم الى الله ، ودليل عليه • أما الله فهو عقل وعاقل ومعقول ، عشق وعاشق ومعشوق ، جلال وبهاء وجمال ، وعشقنا الطهارة كتعويض عن عالم البؤس والشقاء • وكانت غاية الانسان الاتصال بالعقل المفارق والاتحاد به فتحولت الحكمة الى تصوف واشراق ، وضاع العقل لحساب الذوق • ونحن مازلنا فى عملنا السياسى

ندعو الى العقلانية والعلم ، وندعو الى اكتشاف الطبيعة وقوانينها وما من مجيب ٠

وقد تصورت علوم الحكمة الفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية، وأن الذى يفكر بعقله أفضل من الذى يعمل بيده وبالتالى استحال فى عملنا الاجتماعى الدعوة الى العمل والمعاهد المتوسطة والمدارس الفنية وترسب فى وعينا القومى أن الجامعات أفضل من المعاهد، وأن المفكر أفضل من العامل، وأن الياقات البيضاء أفضل وأشرف من الياقات الزرقاء ٠ فاحتقرنا العمل اليدوى ٠ وأراد الكل أن يكونوا مهندسين ومشرفين واداريين لا عمال منتجين ، صناعا أو زراعا ٠ وفى تصور « المدينة الفاضلة » ، ترأسها الفيلسوف الحكيم أعلم البشر وأحكمهم وأفضلهم وأشجعهم وأنقاهم ، الحاكم الأوحد ، والزعيم الملهم ، والقائد الأعظم ، والمجاهد الأكبر ، والامام ، يتلوه من هم أقل منه فضلا ، الوزراء والكتاب ، يتلوهم العمال والزراع ٠ فاذا خرجت القاعدة أو جزء منها على القمة وجب بترها حتى يصح الجسد كله ببتر العضو الفاسد ! أصبحت « المدينة الفاضلة » صورة اجتماعية لنظرية الفيض أو الصدور حيث يتربع أيضا فى قمة الكون الواحد ثم يصدر عنه الثانى ثم الثالث حتى العاشر ٠ وبالتالى أصبح النظام الهرمى فى المعرفة وفى والوجود وفى الأخلاق وفى السياسة ، ونتجت عن ذلك النظم البيروقراطية والاقطاعية والرأسمالية ٠ واستحال أى عمل سياسى لتغيير المجتمع الى نظم أخرى لا مركزية اشتراكية جماهيرية شعبية طالما أن التصور الهرمى للعالم النابع من التراث الفلسفى مازال مترسبا فى الوجدان الفردى وفى الشعور الاجتماعى(٧) ٠

(د) علوم التصوف : وهى علوم عملية فى مقابل العلمين النظريين السابقين ، تهدف الى تصفية القلب ٠ فهى طريقة للوصول وليس منهجا للاستدلال ،تقوم على « التأويل » أى الرجوع الى المصدر الأول وليس على « التنزيل » أى استنباط الأحكام من الأصول الى الفروع ٠ وقد نشأت هذه العلوم فى بدايتها كرد فعل على التكالب على الدنيا ، والصراع على السلطة،

---

(٧) أنظر دراستنا « تراثنا الفلسفى » ، فصول ، العدد الأول ، القاهرة ١٩٨١ ، وأيضا دراسات اسلامية ، ص ١٠٧ ـ ١٤٤ ٠

ومظاهر البذخ والترف فى المجتمع الاسلامى ، واليأس من التغيير ، واصلاح الناس والعودة الى الشرعية وحياة النبوة الأولى بعد أن استشهد المئات من آل البيت الخارجين على الدولة الأموية · فمادام الأمر أصبح ميؤوسا منه ، ومادام اصلاح العالم أصبح طريقا مسدودا فالأولى العكوف على الذات ، واصلاح النفس ، وانقاذ مايمكن انقاذه · وفى هذا الموقف خرج حديث « عدنا من الجهاد الأصغر (جهاد الأعداء) الى الجهاد الأكبر » (جهاد النفس) · وأصبح التصوف لهذا السبب الطريق الأوحد للخلاص ، خلاص النفس بعد أن استعصى خلاص العالم ، وانقاذ النفس بعد أن استحال انقاذ الآخرين ، وتصفية الداخل بعد أن استقرت الأبنية الاجتماعية والسياسية فى الخارج واستحال تغييرها · فساد الانفعال دون العقل ، وأصبح الهدف هو الأعلى لا الأدنى ، فوق الرأس وليس تحت القدمين ، فى السماء لا فى الأرض · وأصبح الطريق مقسما الى مقـــامات مثل التوبة ، والصبر ، والزهد ، والشكر ، والرضا ، والقناعة ، والتوكل · وكلها قيم سلبية تدعو الناس الى الصبر والرضا والزهد فى العالم والقناعة بالمقسوم كرد فعل على التكالب على الدنيا · كما يمر الطريق بأحوال كلها حالات نفسية بين الخوف والرجاء ، الحزن والفرح ، الغيبة والحضور ، الصحو والسكر ، الفناء والبقاء ، تجعل الانسان بين حالتين وانفعالين متضادين حتى يصل فى النهاية الى فقدان الذات والفناء فى الله أو البقاء به فينعم بالصحبة الخيرة بدلا من صحبة السوء فى الدنيا ، ويرضى بعد سخط ويستسلم بعد مقـاومة ·

ولكن الآن تغير الظرف · لم يستشهد منا المئات خروجا على الأئمة ، ولم تصبح المقاومة بعد أمرا ميئوسا منها بل اننا فى أعلى لحظات المقاومة (خاصة بعد معركة بيروت والغزو الصهيونى للبنان) ، وتغيير الأبنية السياسية والاجتماعية ممكن ، وبالتالى فقيمنا هى المقاومة ، والجهد ، والنزال ، والصمود ، والتصدى ، والتقدم ، والشهادة · وأحوالنا هى الكر والفر ، المكر والخداع ، الاقدام والاحجام ، الضرب والاختفاء ، وليست مقامات وأحوال الصوفية · غايتنا ليس الفناء بل البقاء ، وتكويننا ليس الرضى والاستسلام بل الغضب والثورة · التصوف القديم اذن فى حاجة

الى «عود الى العالم» ، ومقاومة لمظاهر الظلم والطغيان فيه · وهو التصوف العملى ، « طريق واحد ، يخرج من فوهة بندقية »(٤) ·

٤ ـ علم أصول الفقه : وهو أقل العلوم التراثية احتواء على معوقات العمل السياسى · وذلك أنه علم عملى يهدف الى رعاية مصالح الناس ، يقوم على الاستدلال العقلى وعلى الاستقراء التجريبى · فليست به عقائد نظرية بل ان الله هو مجرد الشارع · وليست به قيم سلبية بل يعتمد على الاجتهاد وبذل الوسع والمجهود · وليست به نظرات اشراقية فهو يقوم على التعليل · لا يضر بالناس فمن مبادئه العامة لا ضرر ولا ضرار ، الضرورات تبيح المحظورات ، لا يجوز تكليف مالا يطاق ، المصالح المرسلة · ومع ذلك فهناك بعض المخاطر على العمل السياسى · منها اعطاء الأولوية للنص على المصلحة عند بعض مدارس الرأى · بل ان النسق الاستدلالى القديم كله يبدأ بالكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس فى حين أن عصرنا يحتم البدء بالقياس مباشرة ، فالصالح العام يعرفه الجميع وسيكون حتماً متفقا مع النص (كما كان يحدث لعمر بن الخطاب) · كما أن الحكم بمقاصد الشريعة مباشرة ، المحافظة على الضرورات الخمس : الحياة (النفس) ، والعقل ، والدين ، والعرض ، والمال ، بها يتوجه مباشرة الى مصالح الناس والى مابه قوام الحياة الانسانية · أما الأوامر والنواهى أى الأحكام الشرعية فانه من الأفضل للعمل السياسى أن تكون نابعة من طبيعة الناس ووجودهم الانسانى بدلا من أن تكون فرضا عليهم فتزيد الفروض فرائض جديدة · فالواجب مابه قوام الحياة ، وعكسه الحرام أى مابه فسادها · والمندوب متروك لاختيار الانسان طبقا لقدراته الفردية أن يفعل الخير تطوعا ، وعكسه المكروه ألا يفعل ماقد يفسد الحياة بحريته واختياره · أما الحـــلال فهو مصاحبة الأشـــياء ، وكأن الشرعية فى الطبيعة ، فى البراءة الأصلية ، فالأصل فى الأشياء الاباحة · لقد استطاع علم الأصول بتحليله أحكام الوضع الخمسة ربط كل حكم بسبب وعلة وتعليقه على شرط واقامته على القدرات الانسانية (العزيمة والرخصة) ، ابتداء من النية (الصحة والبطلان) · فليس

---

(٤) أنظر دراستنا « التصوف والتنمية » اليونسكو ، باريس ١٩٨٥ ، وأيضا فى الكتاب السنوى للجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط ، طوكيو ، ١٩٨٦ ، (بالانجليزية) ·

انهم قطع يد السارق لأن شرط ذلك هو الكفاية فلا تقطع يد السارق عن جوع أو بطالة أو حرمان أو عداء طبقى وحسد اجتماعى ولا تقطع يد سارق الدرهم وتترك يد ناهب ثروات الشعوب من باطن الأرض ومن فوقها ، صاحب البراميل أو اقطاعى الأرض أو رأسمالى المصنع ٠ ولا يرجم زان فى مجتمع لا يجد الانسان فيه زواجا فلا مهر ولا سكن ، وكل مابه الاثارة الجنسية فى الصحف وأجهزة الاعلام ، وعهر الحكام فى كل مكان وتعرفه الشعوب من حديث الصحف الأجنبية ٠

(د) **العلوم العقلية** : وهى العلوم الرياضية مثل الحساب ، والجبر ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ، والعلوم الطبيعية وهى النبات ، والحيوان ، والطبيعة ، والكيمياء ، والطب ، والصيدلة ٠ والعلوم الانسانية وهى اللغة ، والأدب ، والجغرافيا ، والتاريخ ٠ وهى نموذج للعلوم التى أثر فيهـــا التوحيد وكان دافعا على الكشف العقلى والابداع العلمى ٠ فهناك عــلاقة بين اللاتناهى وحساب اللامتناهى ، وعلاقة أخرى بين التوجه نحو الكواكب والنجوم ونشأة علم الفلك ، وبين موسيقى القرآن ونشأة علم الموسيقى ، وبين تصور القرآن للنبات والحيوان وابرازه للحياة ونشأة علوم النبات والحيوان وبين الطبيعة والكيمياء ومقتضيات المجتمع الفاتح وحاجات الحرب فى صناعة الأسلحة وعلوم الطب والصيدلة ٠ وقد نشأت علوم اللغة والأدب من تحليل بلاغة القرآن واعجازه ، كما ارتبطت نشأة علوم الجغرافيا والتاريخ بخرائط البلاد المفتوحة ، والتعرف على العالم من أجل الاستخلاف عليه ، والتفكير فى سبب تقدم الأمم وانهيارها ٠

ولكننا انفصلنا عن هذا الجانب العقلى العلمى الانسانى الخالص الذى طوره الغرب فكان وراء نهضته الحديثة ٠ وأخذنا نحن ننقل العقلانية والعلمية والانسانية الغربية التى هى تطوير لهذا الجانب فينا من تراثنـــا القديم ٠ ثم عدنا نفتش عليه ونبعثه كفخر واعتزاز بالقديم دون أن يكون دافعا على الابداع الجديد ، ورفضنا النقل عن الغرب ٠ حتى العلوم الانسانية، اللغة ، والأدب ، والجغرافيا ، والتاريخ ، وقفنا عندها ، أما عند أبحـــاث القدماء أو الاستيعاب والنقل عن المحدثين دون أن نساهم فيها ٠ ومازلنا نعرض لقضية ابن خلدون لماذا تنهار الأمم ولا نضع سؤالا تاليا كيف تتقدم الشعوب وما هى شروط النهضة ؟ مازلنا ننقل عن الغرب الرياضيات الحديثة

والطبيعيات الحديثة بل والعلوم الانسانية المعاصرة • وفى هذا الجـــو الحضارى العام يستحيل العمل السياسى حيث لا ابداع للجديد ولا تطوير للقديم ، ولا اعمال للعقل ، ولا اجهاد للقريحة • فنصبح فى العمل السياسى أيضا ناقلين • تتشبث الأنظمة القائمة بتراث القدماء وتنقل المعارضة تراث المحدثية (الماركسية أو الليبرالية أو القومية) • والقديم أرسخ جذورا وأقوى شرعية من قشور المحدثين •

ثالثا - العقائد التراثية ومواقع العمل السياسى :

وبالرغم من المعوقات التراثية فى العمل السياسى الا أن هناك دوافع تراثية أيضا لتحريك العمل السياسى وضبطه وتنشيطه وترسيخه فى وجدان الناس • فاذا رصدنا مشاكل عصرنا وتحدياته الرئيسية لوجدناها الآتى :

١ - تحرير الأرض من الاستعمار والغزو :

مازالت قضيتنا الرئيسية هى احتلال الأرض • فمازالت بقع من أراضى العرب والمسلمين محتلة ، من بقايا الاستعمار القديم (سبتة ومليليا مثلا) ودول أخرى من الغزو الصهيونى الجديد (فلسطين وسوريا ولبنان) • ومازال قائد المعركة ، معركة التحرير ، هى الأنظمة السياسية ، والجيوش النظامية أو فصائل المقاومة دون اشراك الشعوب التى مازالت بكمها وكيفيها خارج الميدان • هنا تستطيع العقائد التراثية المساهمة فى معركة تحرير الأرض • وذلك أن « الله » وهو القيمة الأولى فى النسق العقائد التراثى هو « اله السموات والأرض » ، « رب السموات والأرض » ، « وهو الذى فى السماء اله وفى ارض اله » • وبالتالى فان ايمان الجماهير بالله هو فى نفس الوقت ايمان بالأرض ، وموتها فى سبيل الله هو استشهادها فى سبيل الأرض ، ومن يستولى على الأرض فانه أسر نصف الاله ويجعله سجين الاحتلال ! فاذا كان الاله فى المسيحية هو « اله السموات » وفى اليهودية « اله الأرض » فانه فى العقائد التراثية « اله السموات والأرض » • وبالتالى يمكن الوقوف أمام العقيدة الصهيونية التى ربطت بين الله والشعب والأرض والمدينة والمعبد والهيكل بصهيونية مضادة ومن نفس النوع لتحرير الأرض ، فحرب العقائد لا تقل أهمية عن فرقعة السلاح •

وبعد التحرير يأتى التعمير · فصورة الأرض فى القرآن ليست الأرض الخراب الصحراء الصفراء بل هى الأرض العمار المسكونة ، الأرض المزروعة الخضراء الذى ينزل عليها الماء فتهتز فتنبت من كل زوج بهيج · فلا الفيضان يغرقها ولا القحط يميتها · الأرض سوداء ، والنيل يجرى ، ودجلة والفرات يسيلان ، والعمل ناقص ، والفلاح اما يكتظ به وادى النيل أو يشح فى أرض الجزيرة وما بين النهرين · فيضان فى بنجلاديش وقحط فى تشاد وكأننا لم نعد قادرين على السيطرة على موارد الطبيعة وكأن الله لم يسخر لنا قوانينها · ومن ضمن العقائد التراثية الأرض لمن يفلحها ، والأرض البوار لمن يصلحها « من أصلح أرضا فهى له »(٤) ·

٢ - الدفاع عن الحريات ضد القهر والتسلط :

ان التحدى الثانى الذى يواجه أى عمل سياسى هو القهر والتسلط وكل القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات ، وكل السلطات شبه المطلقة التى يتمتع بها الحكام ، ملوكا أو أفراد أو رؤساء · وقد أوشك أن يصبح عدد السجون مثل عدد المدارس، وخريجوا السجون مثل خريجى الجامعات· فقد لا يوجد وطنى واحد الا ودخل السجن مرة وحتى ضرب المثل «السجن للرجال»· هنا تأتى العقائد التراثية كى تساهم فى العمل السياسى وتتحدى القهر والتسلط والتكبر وحكم الفرد المطلق · فالله وحده هو « المليك المقتدر » دون سواه · وهذا مايعبر عنه أول ركن من أركان الاسلام « الشهادتان » · تعنى أشهد

---

(٤) « ألم أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة » (٢٢ : ٦٣) ، « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا » (٣٦ : ٣٣) ، « وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » (٢٢ : ٥) ، « أولم يروا انا نسوق الماء الى الأرض الجزر فنخرج به زرعا » (٣٢ : ٢٧) ، وكذلك يذكر القرآن تسخير الشمس والقمر والفلك والأنهار والبحار والجبال والريح وكل مافى الأرض والسماء لصالح الانسان مثل « وسخر لكم الأنهار » (١٤ : ٣٢) ، « وهو الذى سخر البحر » (١٦ : ١٤) ، « ألم تر أن الله سخر لكم مافى السموات ومافى الأرض » (٣١ : ٢٠) ، « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها » (١١ : ٦١) · أنظر بحثنا « الله والشعب والأرض » فى الحوار الدينى والثورة » ص ١٧٤ - ١٨١ (بالانجليزية) ، وأيضا « تسخير الطبيعة للانسان » المجلس السويدى لتقدم العلوم - استوكهولم ١٩٨٢ (بالانجليزية) ·

رؤية أحداث العصر والاعلان عنها ، ورفض الصمت والتواطؤ ، أى الجهر بالقول والاعلان عن الحق المرئى ، وقد يستتبع ذلك الشهادة أى التضحية بالنفس فى سبيل شهادة القول ، ثم يقوم الانسان بفعلين : فعل النفى فى « الاله » وفعل الاثبات فى « الا الله » · وبفعل النفى ، يحرر الانسان شعوره من كل آلهة العصر المزيفة : الجاه ، والسلطان ، والمال ، والجنس ، وحب الدنيا ، حتى يستطيع أن ينتسب الى المبدأ الواحد ، العام الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع بالفعل الثانى « الا الله » · وتعنى الشهادة الثانية الاعلان عن اكتمال النبوة واستقلال الوعى الانسانى عقلا وارادة · كما يعبر عن حرية الانسان شعار « الله أكبر » أى لا متكبر سواه · لذلك كان شعار الثورة الاسلامية فى ايران « الله أكبر ، قاصم الجبارين » · والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب دينى ، وفرض شرعى يجعل الانسان القادر عليه حرا ، مراجعا للحكام وكذلك « الدين النصيحة » · ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، فالطاعة للقانون ، وسلطة الحاكم من العقد والبيعة · فاذا عصى الحاكم الشريعة واذا انحل بعقد البيعة فلا طاعة له ، ويجب الخروج عليه · وان أعلى شهادة « كلمة حق فى وجه سلطان جائر » ، و « الساكت عن الحق شيطان أخرس » · بل ان وظيفة الحكومة الاسلامية هى « الحسبة » أى مراجعة نفسها بنفسها والرقابة على نفسها وعلى الأسواق ومظاهر النشاط الاقتصادى والتلاعب بالأسعار وبقوانين السوق · ان الحاكم هو آخر من يأكل وآخر من يشرب وآخر من يلبس وآخر من يسكن والا فلا سمع ولا طاعة له ·

٣ - العدالة الاجتماعية والمساواة فى مواجهة سوء توزيع الثروة والفروق الشاسعة بين الأغنياء والفقراء :

وهى القضية الاجتماعية بالأصالة التى اجتمعت عليها كل الأحزاب السياسية والتى من أجلها قامت الثورات العربية الأخيرة والتى لأجلها ستهتز العروش والتيجان · فنحن أمة يضرب بها المثل بأقصى درجات الغنى وبأشد درجات الفقر ، والبطون المنتفخة وبالأفواه الجائعة ، بالقصور المزخرفة وبالأكواخ الصفيح ، وننتسب الى أمة واحدة ، ونعتنق دينا واحدا ، ونؤمن باله واحد · هنا تأتى العقائد التراثية لتقوية العمل السياسى واعطائه شرعية من التاريخ · فالملكية لله وحده « ولله ملك السموات والأرض » ،

والانسان مستخلف فيما بين يديه · له حق الانتفاع ، وحق التصرف ، وحق الاستثمار ، وليس له حق الاكتناز أو الاحتكار أو الاستغلال ، ومن حـق السلطة الشرعية التدخل بالتأميم والمصادرة فى حالة سوء استعمال الثروة · وكل أدوات الانتاج التى تمس الصالح العام ملكية جماعية لا يجوز وقوعها بين أيدى الأفراد ، الماء والكلأ قديما والزراعة حديثا ، والنـــار قديما والصناعة حديثا ، والملح قديما والمعادن حديثا · « والركاز » أى مافى باطن الأرض ملك للأمة وليس ملكا للأفراد · عرف القدماء الذهب والفضة والحديد والنحاس ··· الخ · وعرفنا نحن النفط · والعمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا الذى يعنى أن المال يولد المال بلا جهد أو عرق · ولا يجوز أخذ فائض قيمة من انتاج عامل ، فكل نتاجه له ، وللدولة رأس المال · فاذا ظهر فرق فى الدخول بين الأغنياء والفقراء فان فضول الأغنياء ترد الى الفقراء ، والفضول ماذاد عن القوت · « الذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٧٠ : ٢٤) ، وفى المال حق غير الزكاة » · والمجتمع الواحد الذى فيه انسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه · وليس منا من بات شبعان وجاره طاو · وقد صحنا فى حركاتنا الاصلاحية الأخيرة : « عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهرا سيفه ! » أو « عجبت لك أيها الفلاح ، تشق الأرض بفأسك ، ولا تشق قلب ظالمك ! » (الأفغانى) · وفرق بين أن نقول ذلك فى أدبيات « الاشتراكية والاسلام » دعاية لنظام سياسى وبين أن نثور الجماهير به فتدافع عن حقوقها المسلوبة من عقائدها وتراثها ·

٤ ـ الهوية ضد التغريب :

ومما لاشك فيه أن قضية الهوية أو الأصالة تكمن وراء كل مشاكلنا الاجتماعية والسياسية لأنها هى المشكلة الحضارية · ومازلنا منذ فجر نهضتنا العربية الحديثة نطرحها ، وندعو لها ، ونذنبه عليها ولم نحلها بعد · وربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة أقرب الى التغريب منها الى الأصالة · فالاصلاح الدينى (الأفغانى) والليبرالية السـياسية (الطهطاوى) والعقلانية العلمية (شبلى شميل) كلها ترى الغرب نمطا للتحديث ونموذجا للتقدم ، ترى صورتها فى مرآة الآخر ، مما ولد الحركة السلفية حتى أصبحت وريثة الاصلاح ، وقضينا على الليبرالية بأيدينا باسم الثورات العربية

الأخيرة ، وانتهى العقل والعلم من حياتنا بذيوع مسوح الايمان والخرافة . ولا يمكن أن يوجد عمل سياسى ابداعى دون أصالة وضد التغريب ، ومازالت أحزابنا السياسية حتى الآن خاصة العلمانية منها تصوغ القضية السياسية على نحو مغترب ، وتجد الحل عند الآخر وليس بتحليل الأنا · هنا تظهر المواقف التراثية التى تضع التقابل صراحة بين الأنا والآخـــــر ، فالقرآن يحرم موالاة الغير ، مصالحتهم أو مسالمتهم أو السلام معهم اذا ما اعتدوا على الديار · كما يحرم التقليد والتبعية للاخر لأنه محو للمسئولية الفردية وبالتالى المساءلة(٥) ·

٥ ـ الوحدة ضد التجزئة :

قضية الوحدة ، وحدة قطرية ، وحدة وطنية ، وحدة عربية أو وحدة اسلامية ، هى احدى قضايانا الرئيسية والتى تدخل ضمن برامج كل الأحزاب السياسية · ولكن ظلت القضية متعثرة ، لا تتجاوز اعلان البيانات التى لا يتجاوز عمرها أيام ثم تنفض الوحدة أو تكون وحدة علم ونشيد وزعيم ورئيس ، أو تظل أمانى وأغانى ، وأحلام وأهازيج · والواقع نفسه يدعو الى التجزىء والتشتت والتبعثر من جراء الخلافات على الحدود ،والحروب والحملات الاذاعية ، وتضارب المصالح ، والصراع على السلطة · فى حين أن العقائد التراثية خير ضـــمان للوحدة على كافة مستوياتها · الوحدة الوطنية فى « أشداء على الكفار رحماء بينهم » (٢٨ : ٢٩) أى الانفتاح على الداخل والجبهة الوطنية المتحدة أمام الأعداء فى الخارج ، « ولو كنت فظا غليظ القلب ، لانفضوا من حولك » (٢ : ١٥٩) درس آخر فى القيادة وتكوين الجبهة ، ووحدة على مستوى الأمة « ان هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاعبدون » (٥١ : ٩٢) ، « أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » (١٢ : ٣٩) · والاسلام أقدر المذاهب والايديولوجيات على توحيد الشعوب حيث لا عنصرية ولا شعوبية ولا طائفية ، وفى نفس الوقت يعترف بالتقاليد واللغات والأعراف المحلية ·

---

(٥) يتضح هذا التمـــايز فى سورة الكافرون « قل يأيها الكافرون ، لا أعبد مالا تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ماعبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولى دين » ·

ويمكن تجاوز المعوقات التراثية واظهار الدوافع فى العمل السياسى بالوسائل الآتية :

١ ـ ايجاد البدائل : ويعنى ذلك أننا ونحن فى بداية القرن الخامس عشر الهجرى تركنا وراءنا ألف عام من المحافظة الدينية (الأشعرية المزدوجة بالتصوف) وأربعمائة عام من العقـــلانية العلمية (المعتزلة والفلاسفة) • فالمحافظة الدينية أرسخ فى وجداننا القومى من الليبرالية • وبالتالى كانت مهمتنا ضغط الألف عام الى النصف وزيادة الأربعمائة عام الى الضعف • فى هذه اللحظة التاريخية فقط وحتى يتم ذلك يمكن أن ينجح أى عمل سياسى لأن التعددية والليبرالية والعقلانية والعلمية قد أصبحت الرافد الأساسى والمكون الرئيسى لوعينا القومى • ومن ثم يكون الشرط التراثى الأول لأى عمل سياسى هو الانتقال من الأشعريةالىالمعتزلة ، ومن اشراقية الفلاسفة الى عقلانية ابن رشد ، ومن الفقه الافتراضى الى الفقه المصلحى ، ومن التصوف النظرى السلبى الى التصوف العملى الايجابى • وعلى هذا النحو تبدأ دورة ثالثة من الحضارة الاسلامية ، بعد الدورة الأولى عصر التكوين الازدهار ، والقرون السبعة الأولى ، والدورة الثانية عصر الشروح والملخصات (القرون السبعة الثانية) ، والدورة الثالثة والتى نحن فى بدايتها فى مطلع القرن الخامس عشر • لا يمكن اذن أى عمل سياسى بدون فلسفة فى التاريخ ، ومعـــرفة فى أية مرحلة تاريخيـــة تعيش مجتمعـــاتنا وفى أى عصر تعيش أجيالنا بوجه عام وجيلنا بوجه خاص • وهذا يتطلب عملا سياسيا فى التراث اذا أردنا أن يكون للتراث عمل سياسى فينا • ولا ضير فى ذلك فالتراث فى كل عصر نتاج لظروفه السياسية والاجتماعية ، وبالتالى فان عملنا السياسى فيه يرجع الى أصله الذى منه نشأ أول مرة • يتطلب العمل السياسى فى التراث اعادة صياغة لغة جديدة انسانية عقلانية مفتوحة بدل اللغة الدينية القانونية الاصطلاحية • كما يطلب تغيير مستويات التحليل والرؤية من المستوى الفقهى الى المستوى الطبيعى حتى تظهر حياة الناس ، ثم تغيير المحاور من الأعلى والأدنى الى الأمام والخلف حتى يقل أثر نظرية الفيض فينا ، ويظهر فى وجداننا بعد الزمان ومسار التاريخوحركتنا التقدموالتخلف• فالأعلى عند القدماء هو الأمام بالنسبة لنـــا ، والأدنى لديهم هو الخلف عندنا • كما يتطلب ذلك تغيير المحاور ، من التمركز حول الله الذى دافع عنه القدماء نظرا للدين الجديد الجديث العهد الى الدفاع عن الانسان وهو مظان الطعان فى عصرنا والذى لم نبدأ الدفاع عنه حتى الآن • قد يفرض

ذلك أيضا تغيير المناهج ، من المناهج الاستنباطية التى تبدأ من النص الى الواقع الى المناهج الاستقرائية التى تبدأ من الواقع الى النص ، فالوحى ليس نزولا مفروضا بل نداء للطبيعة تلبية لمقتضياتها وقصدها نحو الكمال • وقد يفرض ذلك تغيير المادة « الدينية » القديمة كلها الى مادة اجتماعية معاصرة ، فالدين تعبير عن الأوضاع الاجتماعية والوحى حلول للمشاكل الاجتماعية •

٢ ـ **اليسار الاسلامى** : التيار الذى يمكنه أن يقوم بقراءة سياسية للتراث هى « الاسلام السياسى » أو « اليسار الاسلامى » : فهو الذى ينبع من تراث الأمة، ويلتزم بقضايا العصر ، وقادر على القيام بهذا التحول من المحافظة التاريخية الى التقدمية العصرية • فجذوره في التراث ، وفروعه في العصر ، لا يعادى الحركة الاسلامية بل يفهم متطلباتها ، وصديق للحركة العلمانية بل يفهم منطلقاتها ، اليسار الاسلامى هو القادر على اعادة وحدة الصف وانهاء الازدواجية فى الثقافة الوطنية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية ، وهو القادر على ملأ هذا الفراغ الآن بين الطرفين المتعارضين • كما أنه قادر على تجنيد الجماهير التى مازالت تتحرك بالانساق العقائدية أو تحت ضغط ظروف الحياة المادية ، المساجد عامرة بالمصلين ، والأئمة المستقلين ، طليعة الأمة ، قادرون على قيادتها • اليسار الاسلامى ينقد السلفية من موضع الاشتراك فى الجذور ، وينقد العلمانية من موقع الاشتراك فى الثمار ، ولكنه هو الأقدر على تلبية مطالب الجماهير ، وصياغة مشروع قومى يربط الماضى بالحاضر ، ويحقق التغير الاجتماعى وقمته فى الثورة من خلال التواصل لا من خلال الانقطاع • وهو وريث المعتزلة والفلاسفة والأصول والتصوف العملى القديم • كما أنه وريث حركة الاصلاح الدينى الحديث ، راجعا الى جذوره (الأفغانى) ومنشطا أياه من جديد بعد أن خف صوته على مراحل حتى وصل الى الحركة الاسلامية الحالية • ويتحول الاصلاح الدينى الى نهضة شاملة ، كما أن اليسار الاسلامى قادر على اقالة الثورة العربية من عثراتها ، حتى لا تبدأ هذه المرة بالضباط الأحرار بل بالمفكرين الأحرار(٦) •

---

(٦) أنظر العدد الأول من مجلتنا « اليسار الاسلامى » المقال الافتتاحى : « ماذا يعنى اليسار الاسلامى ؟ » المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨١ •

وأيضا « الضباط الأحرار أو المفكرون الأحرار ؟ » قضايا عربية ، سبتمبر ١٩٧٩ •

وأيضا فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ ، » (١) فى الثقافة الوطنية (٢) فى اليسار الدينى •

٣ ـ الوحدة الوطنية : واليسار الاسلامى انما يقوم بهذه المهمة تثوير التراث وممارسة العمل السياسى من الجذور التراثية فى اطار الوحدة الوطنية ٠ فاليسار الاسلامى لا يكفر أحدا ٠ بل أنه يقبل كل التراث القديم بمعوقاته ودوافعه من أجل اعادة النظر فيها ، وتصفيته من الأول ، وتحويل الثانى الى رافد أساسى فى وعينا القومى ٠ كما يقبل الحركة العلمانية بكل فصائلها لأنه يفهم منطلقاتها ودوافعها ٠ وقد انتشرت فوق تربتنا ثلاث تيارات علمانية : الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة ، ثم الثورة العربية أو القومية العربية أو الاشتراكية العربية ٠ وكلاهما قدر لهما أن يحكما ويحققا انجازات وتنتج عنهما مخاسر ، والحركة الماركسية التى بدأت فى أوائل هذا القرن حتى الآن والتى لم يقدر لها أن تحكم الا فى بعض أطراف العالم العربى (اليمن الديموقراطى) أو داخلة فى حلف مع الثورة العربية (سوريا ، العراق) ٠ وطالما خسرنا جميعا باضطهاد الحركة الاسلامية على طول الخط سواء قبل الثورة العربية أو بعدها أو باضطهاد الليبرالية بعد الثورة العربية واضطهاد الماركسية قبلها وأحيانا بعدها ٠ وطالما شوهت كل حركة الحركة الأخرى بتدعيم الدولة ، فالماركسية كفر والحاد وعمالة ، والليبرالية فردية رأسمالية انحلالية ، والقومية عنصرية وشعوبية واغتراب، والاسلامية تزلف ورجعية ومحافظة ٠ فأصبح الكل خاسرا ، نزيل سجون ، راغبا فى الثأر من المجتمع أو الانقضاض على أخيه ٠ وقد آن الأوان أن يعمل الجميع فى اطار من الوحدة الوطنية ٠ فلا حوار بين الفرقاء الا بالليبرالية ، ولا تحقيق لوحدة الأمة الا بالقومية ، ولا اعادة لتوزيع الدخل القومى الا بالماركسية ، ولا تغيير من خلال التواصل الا بالحركة الاسلامية ٠ الأمة طائر جسده القومية العربية نتاج الثورة العربية ، وذيله الليبرالية ، وجناحاه الاسلامية والماركسية ورأسه الوحدة الوطنية ٠ فلا يمكن أن يطير الا بمجموع جسمه والا سقط أو انحرف أو أصبح كسيحا لا يقوى على النهوض ٠

رابعا : خاتمة ـ ضرورة اعادة بناء التراث :

ان التراث القديم ليس هو الدين ، وبالتالى ليس له طابع التقديس بل ان الدين هو جزء من التراث أى الموروث العقائدى بجوار الموروث الأدبى والعرفى ٠ هو نتيجة ظروف سياسية قديمة وصراع على السلطة وتعبير عن

أوضاع اجتماعية . ولما كانت الظروف تغيرت وبالتالى فان مسؤوليتنا افراز تراث جديد واعادة بناء التراث القديم حتى لا يقف حجر عثرة فى سبيل النهضة الحديثة والثورة العربية المعاصرة ، ليس الأمر مجرد تحميس للناس وشحذ عزائمهم بل يتعلق الأمر بالبناء العقائدى للجماهير ، وباعطائها أيديولوجية سياسية تملأ بها فراغها النظرى وحصارها بين الحركة السلفية والحركة العلمانية . فاذا كان التراث القديم نتيجة للعمل السياسى القديم فان العمل السياسى الحديث يتطلب تراثه المعاصر وفى نفس الوقت اعادة النظر في الموروث القديم ، فأما يتطابق معه فى تراث المعارضة واما يختلف معه فى تراث السلطة . وفى كلتا الحالتين يحدث التغير من خلال التواصل ، وتأمن الأمة الردة والفصام فى الشخصية ، ويصبح حاضرها احدى حلقات وحدة تاريخها .

« كبوة الاصـــلاح »

(نموذج مصر)

أولا : مقدمة · وصف الظاهرة :

ماذا تعنى « كبوة الاصلاح ؟ تعنى كبوة الاصلاح أن نهضتنا الحديثة التى بدأت منذ أوائل القرن الماضى باصطلاح المؤرخين انما بدأت فى جيلين وانتهت على يد جيلين · فاذا ما أتى الجيل الخامس فانه يجد نفسه فى أزمة هل يعاود الاصلاح من جديد ؟ هل يبدأ بداية جديدة ؟ وما هى هذه البداية ؟ وكأن نبوءة ابن خلدون قد تحققت فى تاريخنا المعاصر وهى ان الدورة التاريخية تمتد أربعة أجيال ! فاذا أخذنا التيارات الرئيسية الثلاثة التي تكون نهضتنا الحديثة الاصلاح الدينى ، والفكر العلمى العلمانى ، والفكر السياسي الليبرالى لوجدنا أن كل تيار قد حدثت فيه الكبوة على مر هذه الأجيـــال الأربعة · فالاصلاح الدينى بدأه الأفغانى بداية جيدة،وحدد مشروعه الاصلاحى تحديدا متفقا مع ظروف عصره ، مواجهة الاستعمار فى الخارج ومقاومة التسلط فى الداخل · ولكن بعد الثورة العرابية والاحتلال الانجليزى لمصر خبا مشروع الاصلاح وهوى الى النصف على يد محمد عبده فاصلا الذين عن السياسة ـ لعن الله ساس ويسوس ! ـ تاركا الثورة للاعـــداد لها ، وتغيير النظم السياسية لتربية الشعوب ، ومواجهة السلطان الى اصلاح مناهج التعليم والمحاكم الشرعية · وبعد اشتداد الحركة الوطنية فى البلاد على يد تلاميذ الأفغانى وفى مقدمتهم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول واندلاع ثورة ١٩١٩ خبا المشروع الاصلاحى مرة أخرى عند رشيد رضا بعد أن رأى مخاطر الوطنية فى العلمانية وتقليد الغرب والتفرنج كما هو الحال فى تركيا بعـد الثورة الكمالية فى ١٩٢٤ · ثم خبا المشروع مرة ثالثة على يد الاخوان المسلمين بالرغم من محاولتهم اعادة الحياة له واكماله عن طـــريق تجنيد الجماهير · فبعد مقتل حسن البنا فى ١٩٤٩ واضطهاد الجماعة كلها على

ألقى هذا البحث فى ندوة « الاصلاح فى القرن التاسع عشر » كلية الآداب ، الرباط ، ١٩٨٣ ·

فترات متتالية فى ١٩٥٤ ثم فى ١٩٦٥ ولعدم تطوير الحـــركة الاصلاحية وموقفها تحولت الى حركة سلفية ومنها خرجت الجماعات الاسلامية المعاصرة تعبيرا عن ظروف الاضطهاد للحركة الاسلامية المعاصرة • انغلقت على الذات وعادت التيارات الأخرى ، وأصبحت تمثل رد فعل على فشل الايديولوجيات العلمانية للتحديث ليبرالية أو اشتراكية أو قومية أو ماركسية (١) •

واذا أخذنا التيار الثانى وهو الفكر العلمى العلمانى فقد بدأه شبلى شميل بداية طيبة فى الترويج للفكر العلمى وبيان أهمية التحليل العلمى والمنهج العلمى كى تحدث الصدمة الحضارية الثانية بعد أن حدثت الأولى ابان الحملة الفرنسية على مصر فى مشاهدة علماء الأزهر للتجارب العلمية التى أجراها علماء الحملة • وقامت جريدة المقتطف التى أسسها يعقوب صروف بذلك خير قيام • واستمر فرح انطون فى الدعوة الى العلم من خلال ابن رشد • استمر الجيل الأول اذن فى الدعوة الى العلم الذى لا وطن له أو الى العلم القومى حتى الجيل الثانى فى القرن الماضى • ولكن خبت الدعوة على يد الجيل الثالث عند سلامة موسى ثم الجيل الرابع عند اسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود بعزلة التيار وارتمائه كلية فى أحضان الغرب (٢) • أو بالردة عنه والعودة الى تراث الأمة لايجاد نوع من الاتساق الحضارى والاستمرارية فى التاريخ (٣) • فما أن أتى الجيل الخامس حتى ظهر الاضطراب لدرجة الصراع بين العلم والايمان ونشأة رد فعل على العلم فى التيارات اللاعلمية واللاعقـــلانية المنتشرة فى مجتمعاتنا اليوم •

---

(١) انظر « اليسار الاسلامى » ، كتابات فى النهضة الاسلامية ، يناير ١٩٨١ ، القاهرة • وأيضا « نشأة الاتجاهات المحافظة فى عالمنا العربى الراهن » المستقبل العربى ، يناير ، ١٩٨٤ • «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ــ ١٩٨١ » (٢)اليسار الدينى •
The Origine of Modern Conservatism and Islamic fondamentalism Amsterdam, 1979; Des Idélogies modernistes à l'Islam révolutionnaire, Paris, 1979.

انظر أيضا بحثنا « الاصولية الاسلامية » جريدة الوطن ، الكويت ، ١٩٨٣ • « والدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ــ ١٩٨١ » (٢) اليسار الدينى •

(٢) هذا واضح من كتاب سلامة موسى « هؤلاء علمونى » وكلهم غربيون !•

(٣) هذا واضح فى كتابات اسماعيل مظهر الاولى عن الداروينية ثم فى كتاباته الثانية فى الستينات عن الاسلام ، وايضا فى كتابات زكى نجيب محمود الأولى عن الوضعية ، والثانية عن التراث •

اما التيار الثالث الذى يمثله الفكر السـياسى الليبرالى فقد بدأه الطهطاوى أيضا بداية جيدة وذلك بنشر أفكار الحرية والعدالة والمساواة ، ووضع موضوعات جديدة للفكر الوطنى مثل التقـدم والدولة والدستور ، والحديث عن الزراعة والصناعة والتعليم من أجل تأسيس الدولة الحديثة . وقد حدد مشروعه فى « مناهج الألباب» تحديدا واضحا ودقيقا . وسار الجيل الثانى ممثلا فى لطفى السيد مؤكدا على الوطنية المصرية . ولكن ما أن اتى الجيل الثالث ممثلا فى طه حسين والعقاد ثم الجيل الرابع ممثلا فى جماهير المثقفين الوطنيين من خلال حزب الوفد حتى خبا المشروع الأول . فتحولت الدولة من أداة تكوين الى الى أداة قهر ، وتحول المفكرون من بناة دول وطنية الى موظفى أنظمة سياسية . وقامت الثورات العربية الأخيرة التى بالرغم من انجازاتها الاجتماعية والسياسية على الصـعيدين الداخلى والخارجى انتهت بالقضاء على الحريات ومعادات الليبرالية والقضاء على النظم البرلمانية الدستورية الحزبية حتى أصبح المفكر الحر مرادفا لنزيل السجون !

تعنى الكبوة أيضا أن الحركة عمرها قصير ، انتهت بمجرد أن بدأت ، سقطت بمجرد أن قامت . وكأن الصاروخ لم يستطع أن يخترق حجب الفضاء وعاد الى الأرض بمجرد الانطلاق وانتهاء قوة الدفع الأولى . ومن ثم كان مسار النهضة قوسا أو نصف دائرة من أسفل الى أعلى ثم من أعلى الى أسفل وليس خطأ مستقيما تتراكم فيه الخبرات بعد جيل ، وكأن الدورة لدنيا لابد وأن تبدأ من الصفر من جديد دون أن ترث الاجيال من بعضها البعض خبراتها حتى يحدث تراكم تاريخى كى يحدث فى نهضتنا تغيرا كيفيا مماثلا فى القدر . لم تتعلم الاجيال من بعضها البعض ، ولم ينشأ حوار بين القدماء والمحدثين الا فى أضيق الحدود وفى مجالات الأدب دون الفكر والتاريخ . لم ينشأ حوار بين الأموات والاحياء بل أعيد حوار الأموات فيما بينهم فى المناقضات الأدبية أو حوار الاحياء فيما بينهم ، أيهم على صواب وأيهم على خطأ فى المجلات الأدبية . لم يحدث وعى تاريخى وبالتالى أصبح الوعى السياسى بلا رؤية أو منظور . وانحصرت الحـركة فى مجموعات من المثقفين أو «صالونات» فكرية أو منتديات ثقافية دون أن تكون حركة جماهيرية أو ثقافية شعبية . وعلى أقصى تقدير حملتها الطبقات المتوسطة كوسيلة للتحـديث

ولكنها لم تنتشر خارجها · ولما كانت حركة النهضة فى صميمها حـــركة اصلاح ظلت تسببية ، تراجع القديم وتؤوله ولكنها لا تأخذ موقفا نقديا منه ، ولا تغير شيئا من منطلقاته الاساسية حتى ولو كانت البدائل القديمة موجودة · تعنى كبوة الاصلاح أن هناك اجهاضا مستمرا لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتى تبدأ من الصفر من جديد ، تبدأ دولة محمد على ثم تنهار ، ويتحول المشروع الى مشروع مضاد ، من النهضة والاستقلال والوحدة الى الكبوة والاحتلال والتجزئة · ثم تأتى تجربة مصر الليبرالية ثم تجهضها الثورات العربية · وتأتى التجربة الناصرية ويتم القضاء عليها وتكاد تنهار الدولة ، وينتهى المشروع القومى الحديث من الحرية والاشتراكية والوحـــدة الى القهر والرأسمالية والتجزئة ، وتتحول التجربة المصرية من مقاومة الاستعمار الى الوقوع فى براثن الاستعمار ، ومن كونها مركز الدوائر ثلاث الى كونها محيطا لمراكز أخرى ·

والحقيقة أن ظاهرة الكبوة هذه لا يمكن ادراكها الا برؤية الحاضر فى الماضى وبنظرة تراجعية تكشف عن بداية المسار وتطوره · بل انها لا تكشف الا ابتداء من هزمات العصر وأزمة الجيل الخامس ، جيلنا · ومع ذلك فهى تخرج من نطاق التقييم الذاتى الى الوصف الموضوعى ، ومن الحكم الفردى الى الاتفاق الجماعى ·

وقد لا يكون العيب فى الاصلاح الذى حدد مشروعه فى ظروف عصره بل فينا نحن الذين لم نطوره وظنناه باقيا عبر عدة أجيال كنمط خالد لا يتغير · فانزلق الواقع من تحته فى مساره الخاص وأصبح الاصلاح فارغا بلا مضمون أو كاد · وبالرغم من أن هذا البحث يتناول نموذج مصر الا أنه يمكن تعميم التجربة ، فظاهرة الكبوة عامة ، داخل مصر وخارجها ، سواء تحت أثر مصر أو بالاستقلال عنها · وبالرغم من اعتماد البحث على التأملات والملاحظات التاريخية الحية أكثر من اعتماده على احصاءات المؤرخين ودقياقتهم وأسماء الملوك والبلدان الا أنه يعتمد على منهج دقيق فى العلوم الانسانية وهو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل اعادة بناء الموقف التاريخى بعد تكشف أبعاده فى الموقف الحالى ، ومن ثم تتم رؤية الماضى فى الحاضر، والحاضر من خلال الماضى ، وهو المنهج الذى طالما استعملناه لدراسة التجارب

الحية المعاصرة لكشف دلالاتها المستقلة (٤) ٠

وقد جرت العادة عند الباحثين والمؤرخين على هذه القسمة الثلاثية لروافد النهضة الحديثة : الاصلاح الدينى ، والتيار العلمى العلمانى ، والفكر السياسى الليبرالى ٠ وفى حقيقة الأمر أن هذه الروافد الثلاث انما تمثل موقفا حضاريا واحدا ذا شعب ثلاث : الموقف من القديم ، والموقف من الغرب ، والموقف من الواقع فالحركة الاصلاحية احياء للقديم وتمثل للغرب وتغيير للواقع ، والفكر العلمى العلمانى ثورة على القديم وتمثل للغرب وتغيير للواقع ، والفكر السياسى الليبرالى تمثل للقديم وتمثل للغرب من أجل بناء الواقع ٠ الاصلاح الدينى رد فعل على القديم بالاحياء ، والفكر العلمى العلمانى رد فعل على الغرب بالتمثل ، والفكر السياسى الليبرالى رد فعل على الواقع ذاته باعادة بنائه ٠ فكل رافد يكشف عن موقف حضارى واسع وبالتالى قد تتقارب الروافد الثلاث أكثر مما تتباعد ، وتجتمع أكثر مما تفترق ، وتتفق فيما بينها أكثر مما تختلف ٠ ويتناول هذا البحث الموقف الحضارى الموحد للروافد الثلاث أكثر من تناوله للروافد الثلاث ذاتها حتى يمكن وصف ظاهرة الكبوة وانتقال الاصلاح من جيل الى جيل (٥) ٠

ثانيا : الموقف من القديم :

أخذ الاصلاح الدينى موقف الدفاع عن القديم فى ظرف تاريخى كان القديم فيه موضع هجوم من المستشرقين فى الخارج أو من العلمانيين فى الداخل خاصة فى تركيا ٠ كان من الطبيعى اذن فى هذا الظرف الذى تقف فيه الأمة فى مواجهة الاستعمار التأكيد على التمسك بالقديم والدفاع عنه ٠

---

(٤) أنظر عروضنا النظرية لهذا المنهج وتطبيقاته فى رسائلنا الثلاث
Les Méthodes d'Exégèse, Le Caire, 1965, l'exégèse de la phénoménologie, la phénoménologie de l'exégèse, Le Caire, 1977.

(٥) مثلا تمثل « رسالة التوحيد » لمحمد عبده الموقف من القديم ، « والرد على الدهريين » للافغانى ، الموقف من الغرب ، و « العروة الوثقى » ، الموقف من الواقع ، ويمثل « سيرة ساكن الحجاز » للطهطاوى الموقف من القديم ، و « تخليص الابريز » الموقف من الغرب ، و « مناهج الألباب » الموقف من الواقع ، أنظر بحثنا ، « موقفنا الحضارى » ، عمان ، ١٩٨٣ ٠

ولما كان الدين جوهر القديم فظهر الدفاع عنـــه دفاعا عن الدين والعقيدة والشريعة والأخلاق والتقاليد سواء كان من الدين أو ليست منه · وكان الدفاع عن التأويل السائد والفكر الدينى الشائع الممثل فى الأشعرية ، فكر الدولة السنية ، وأيديولوجية النظام السياسى القائم · ولكن بعد أن تأكدت الهوية ، وتم حصار العلمانية ، وبانت حدودها فى تركيا، ظهرت كبوة الاصلاح نظرا لاستمرار موقف الدفاع عن القديم عند الجيلين الثالث والرابع حتى الآن دون أن يحاول الجيل الخامس تطوير موقف الدفاع الى موقف النقد · باتت مخاطر الدفاع عن القديم فى ظهور الحركات المحافظة واشتداد التصلب فى الجماعات الاسلامية المعاصرة ربما كرد فعل على فشل التحديث العلمانى القومى الاشتراكى · أن نمط الدفاع عن القديم نمط مؤقت يصلح لجيل فى بداية الاصلاح ولكنه لا يصلح لكل الأجيال ، خاصة لجيل آخر فى مرحلة النهضة · اذ تتطلب النهضة نقد الموروث والتحول فى نظرية المعـرفة من المنقول الى المعقول ، من الكتاب القديم الى كتـــاب الطبيعة ، ومن تأويل النصوص الى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها · تتطلب النهضة تغيرا فى بؤرة الحضارة من الله الى الانسان ، وفى محورها الرئيسى من الأعلى والأدنى الى الأمام والخلف ، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة الى لغة انسانية عقلية طبيعية مفتوحة تقبل الحوار · نشأت كبوة الاصلاح لاستمرار نمط الدفاع بالرغم من تغير الظروف وظهور الحاجة الى نقد الموروث ، وانتهت كل الانجازات الاجتماعية الثورية الحديثة وانقلبت الى مشاريع مضادة نظرا لأن الموروث هو الرافد الأساسى فى ثقافة الجماهير تعتمد عليه النظم القائمة طلبا للشرعية ، ويغذيه الاستعمار لاجهاض التجارب الوطنيـــة ·

وأخذ الفكر العلمى العلمانى موقف الهجوم المقنع من القديم داعيا الى الانقطاع عنه فليس به الا دين وتشريع وأخلاق وتصوف وليس به من علوم الدنيا الا تاريخ هذه العلوم · وقد سبب هذا الموقف الان فى جيلنا رد فعل الحركة السلفية والقيام بالدعوة المضادة من الدفاع عن القديم كله بكل ما فيه· وقد يكون الهجوم على أجزاء من القديم وليس على القديم كله ، فيستثنى من الهجوم ابن رشد أو ابن خلدون او المعتزلة او الفقه الواقعى (٦) · ولكن

---

(٦) مثل ذلك فرح انطون فى « ابن رشد وفلسفته » أو انتعاش الدراسات حول ابن خلدون فى المغرب ·

هذا الاستثناء لم يفلح فى ابراز هذه الجوانب من القديم وتحويلها الى رافد فى الثقافة القومية خاصة وأنها مرفوضة من الحركة السلفية باعتبارها مواقف مقلدة للآخر (اليونان) • وقد ولد التصاق هذا التيـــار بالنصرانية الى طائفية ضمنية أو صريحة باعتبار أن النصارى هم أصحاب هذا الموقف ، القطيعة مع القديم اذ أنهم لا يجيدون أنفسهم فيه • وقد أدى ذلك أيضا الى كبوة الاصلاح فى جيلنا • فالقطيعة مع القديم لا وجود لها الا فى ذهن بعض الأفراد • أما لدى جماهير الشعب وفى أجهزة الاعلام وفى خطط الغرب فله حضور دائم وثقل تاريخى لا يمكن تجاهله • وقد أدى تفجره الى اندلاع الثورة الاسلامية فى ايران ضد كل محاولات التحديث العلمانى الغربى • انها مسؤولية الجيل الخامس أنه لم يطور موقف القطيعة الى موقف المطور والمغير والمعدل من أجل تحقيق التغير من خلال الاستمرار حرصــا على التجانس التاريخى وحتى لا ينشأ رد فعل سلفى يعصف بكل شىء أو يكاد كما هو الحال الآن فى تركيا وبولندا وفى شتى أنحاء العالم العربى •

أما الفكر السياسى الليبرالى فانه أخذ موقف التبرير للواقع باستعمال القديم أو التوفيق بين القديم ومقتضيات الحداثة مما جعل القديم مجرد آلة للاستخدام لصالح الدولة • استعمل لتبرير الحداثة ونشرها ، بل وباستعمال المنقول دون المعقول ، وبالاعتماد على الاشعرية السائدة (٧) • وقد استمر هذا النمط حتى الان ولم يغيره أحد • فاستعملت الدولة القديم لتبرير وجودها وتدعيم شرعية نظامها ، كما استعمله الموظفون الايديولوجيون لكل نظـام لتدعيم السلطة وبيعتها أمام الجماهير التى مازال القديم يمثل بالنسبة لها قيمة مطلق وتصديقا يعادل الايمان • لم يقم الجيل الخامس بتغيير نمط التبرير الى نمط التثوير ، ومن الدفاع عن النظام الى قيادة الجماهير ، فكبا الاصلاح وتعثر ، وضاق بعد أن امتد الواقع وتجاوز نمط القديم •

وعلى هذا النحو تشترك الروافد الثلاث فيما بينها فى أنها ليس لديها موقف بحكم علمى تاريخى من القديم بل مواقف لا علمية تمثل ردود أفعال انفعالية على بعضها البعض أو تكشف عن قصور فى رؤية الواقع •

---

(٧) ويتضح ذلك عند الطهطاوى فى « مناهج الالباب » •

ثالثا : الموقف من الغرب :

بالرغم من التمايز بين روافد النهضة الثلاثة الا أنها فى واقع الأمر أخذت موقفا متشابها بالنسبة للغرب وهى أنها جميعا اعتبرت الغرب نمطا للتحديث ، والخلاف بينها مجرد اختلاف فى الدرجة لا خلافا فى النوع ٠

فبالرغم من هجوم الحركة الاصلاحية على الماديين « النيتشريين » سواء فى الهند أو فى الغرب ممثلين فى الاشتراكيين (السيوسياليت) والشيوعيين (الكومونيست) والعدميين (النهيليست) وبالرغم من رفضنا أطر الغرب النظرية المادية ومظاهر تقليده فى الفكر والثقافة كما فى السلوك والممارسة الا أن الاعجاب بالانجازات العملية والتفوق العلمى والعمرانى فى الغرب دفع الاصلاح الدينى الى اعتبار الغرب من هذه الناحية نمطا للتحديث ٠ فمواجهة الاستعمار الغربى من الناحية العملية لم تمنع من تبنى الوسائل التى استعملها الغرب نفسه فأدت الى تفوقه على غيره وفى مقدمتها العلم والصناعة وقد أدى كلاهما الى القوة والغلبة ٠ وقد دافع الغرب عن الحرية وما تؤدى اليه من نظم برلمانية ومجالس ودساتير وملكيات مقيدة ٠ وبالتالى استطاع الغرب أن يحقق العمران ، ويبنى المدن ، ويراعى النظافة ، ويتقدم، ويكتشف علوم الانسان والتاريخ ٠ لا يحارب العدو الا بسلاحه ، ولا سبيل الى مواجهة الغرب الا بأساليب الغرب ٠ واستمر الحال كذلك فى الجيلين الثالث والرابع على مستوى الفكر والمذاهب الفلسفية خاصة بعد أن خفت حدة مقاومة الاستعمار بعد بدايات الحصول على الاستقلال الوطنى ٠ ولكن فى نفس الوقت بدأت ظاهرة « التغريب » ولم يلتفت اليها أحد الا كرد فعل مضاد فى الحركة السلفية المتهمة لدينا بالرجعية والتخلف والارتداد الى الماضى ٠ ولم يحاول الجيل الخامس تغيير النمط القديم « الغرب كنمط للتحديث » الى « تحجيم الغرب » ورده الى حدوده الطبيعية لافساح المجال للابداع الذاتى للشعوب ولتجاربها الخاصة (٨) ٠ بل لم يحاول أحد مراجعة

---

(٨) انظر بحثنا « التراث والنهضة الحضارية » الكويت ١٩٧٩ ، وأيضا «وقفنا الحضارى » عمان ١٩٨٣ ٠ وننوه هنا بدراسات وبحوث صديقنا د٠أنور عبد الملك وتركيزه على مفهوم الخصوصية » وقد انتبه الى ذلك أخيرا مفكرون أوربيون وفى مقدمتهم روجيه جارودى فى بحوثه وكتاباته الاخيرة خاصة
"Pour un dialogue des civilisation".

« الرد على الدهريين » والموقف من المادية ، وأن المادية ليست مذهبا تاريخيا ظهر عند اليونان فى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد بل بنية فكرية وموقف طبيعى للانسان ، وأنها تصور علمى للطبيعة وليس تصورا أخلاقيا يدعو الى المشاركة فى الأموال والابضاع · بل أن الطبيعة ليست ضد الدين ، فهناك الدين الطبيعى الذى كان عنصر تحرر فى القرن الثامن عشر فى الغرب والذى كان عليه ابراهيم ، وهو دين الاسلام · وقد ظهر تحليل العلل المادية فى أبحاث الأصوليين القدماء ، وكانت الطبيعيات باستمرار مقدمة للالهيات عند الحكماء ، وكان الخلق هو الحق عند الصوفية ·

أما التيار العلمى العلمانى فانه دعا صراحة الى أخذ الغرب كنمط للتحديث ، دفاعا عن الحداثة والمدنية · فالغرب هو مصدر للمعرفة وليس لدى غيره الا الجهل ، وبدايات الانسانية · الغرب هو العلم والاجتماع ، العلوم الطبيعية والانسانية ولا حرج من تقليد الغرب فى العادات والتقاليد فالمدنية لا وطن لها · وبالرغم من مشاركة أنصار هذا التيار فى الحركة الوطنية باسم الليبرالية والحرية الا أن اعتبار الغرب نمط للتحديث قد أدى عند الجيل الخامس الى الوقوع الكلى فى « التغريب » حيث أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب ، نخلط بين المعرفة والعلم · نجمع المعارف ونكدسها نقلا عن الغرب ولا ننشىء علما أو يكون لدينا تصور علمى للعالم · وأصبح الشباب لدينا هو الذى يبدأ حياته الفكرية بذكر أكبر قدر ممكن من أسماء الأعلام فى الغرب والمذاهب فى الغرب منتسبا الى احداها وداخلا فى معاركها وهو لم ينشؤها وليس طرفا فيها ولا تعبر عن أى واقع لديه · ويبدو أن توقف الابداع الذاتى كطابع مميز لمرحلة تاريخية أفسح المجال للنقل بصرف النظر عن مصدره ، نقل من القدماء ونقل من المحدثين ، نقل من القديم فتنشأ الحركة السلفية أو نقل من الغرب فتنشأ الحركة العلمانية · وبالرغم من محاصرة العلمانية وعزلتها وظهور تراث الجماهير كعامل مكون لثقافتها لم يحاول الجيل الخامس تغيير الغرب كنمط للتحديث · ولم يلتفت الى تراث الشعب الا كنوع من الفن الشعبى « الفولكلور » مطورا اياه أيضا بأسلوب غربى ·

أما الفكر السياسى الليبرالى فان الغرب لديه أيضا فى احدى لحظاته التاريخية وهى الثورة الفرنسية كان نمطا للتحديث · وبدأت حركة الترجمة والنقل فيه · وتأسس ديوان الحكمة الثانى « مدرسة الألسن » لأجله · وبدأ

نقل العلوم الطبيعية والانسانية · وكانت « الشرطة » نموذجا للدستور ، وباريس مثالا للعمران عند الطهطاوى · وعاد لطفى السيد لترجمات اليونان، وطه حسين لوضع مصر فى ثقافة البحر الأبيض المتوسط · ولم يحاول أحد منا أبناء الجيل الرابع أو الخامس مراجعة الغرب كنمط للتحديث فى التيار الليبرالى بعد أن بانت حدوده وتكشفت سلبياته · فبالرغم من عظمة الثورة الفرنسية الا أنها أدت الى غزو نابليون لأوربا وانتهت الى عودة الملكية · وبالرغم من أهمية الفكر الحر الثانى الذى حمله الهيجليون الشبان الا أنه أدى الى فشل ثورة ١٨٤٨ · وبالرغم من أهمية باريس كنموذج للعمران الحديث الا أن ذلك قد أدى الى اعوجاج فى وعينا القومى مما أدى الى الهجرة· فقد أصبح المواطن يعيش فى قلبه الغرب ليس باريس بل أمريكا واستراليا وكندا واجدا فى الغرب أمله وحياته ، حاضره ومستقبله ، كسبه ومعاشه حتى حدثت أكبر عملية لاستنزاف العقول ، وأصبحنا نبنى ونعمر فى الغرب وبيتنا خراب · واستمرت الترجمة حتى الآن ، مما جعل أقصى مشروع لدينا هو ترجمة الألف كتاب ، وأن الكتاب يترجم لدينا أو يقرأ قبل صدوره فى بلده الأصلى · فطالت فترة الترجمة الى قرنين من الزمان ولم يحدث ابداع بعد · فى حين أن الترجمة الأولى لم يمر عليها قرن واحد حتى بدأ الابداع بعدها فى القرن الثانى · وقد تم الترويج بيننا لنظرية الصدمة الحضارية ومؤداها أن معدل انتاج الغرب أسرع بكثير من معدل ترجمتنا له ، وبالتالى فان الهوة بيننا تزداد اتساعا على مر الأيام · فمهما ترجمنا فاننا لن نلحق به حتى نظل نجرى وراء الغرب لاهثين ثم نصاب بالصدمة الحضارية أى باليأس من التقدم والتمدن حتى على مستوى الترجمة والنقل · فما بالنا على مستوى الخلق والابداع ؟ وبالرغم من جهاد أنصار هذا التيار فى الحركة الوطنية الا أن الليبرالية قد أدت فى النهاية الى الاقطاع ، وأدى الاقطاع الى ثورات عسكرية انتهت بالقمع أى الى القضاء على الليبرالية كمنطلق أول · ولم يمنع ذلك أيضا بفعل الغرب كنمط للتحديث فى بعض البلدان الى الانتقال منه الى موالاة الغرب ومحالفة الغرب على المستوى السياسى والعسكرى والوقوع فى مناطق النفوذ وسياسة الأحلاف · لم يحاول أحد منا أبناء الجيل الخامس مراجعة هذا النمط للتحديث الذى كان متفقا مع ظروف عصره داعيا الى تحجيم الغرب ، ورده الى حدوده الطبيعية لافساح المجال للابداع الذاتى للشعوب وتعدد أنماط التحديث طبقا لخصوصياتها ، والاستفادة من عمقها التاريخى وتجاربها الوطنية وامكانيات شعوبها ·

فبالرغم من تمايز هذه التيارات الثلاثة الا أنها تبنت موقفا واحدا من الغرب وهو الغرب كنمط للتحديث · وكبا الاصلاح لاستمرار هذا النمط عبر أربعة أجيال دون أن يتغير على يد الجيل الخامس فنشأت ظاهرة التغريب ، وظهر رد الحركة السلفية بمعاداة الغرب المبدئية دون وضع الغرب فى حدوده الطبيعية ، وجعله موضوع دراسة فى علم الاستغراب ·

رابعا : الموقف من الواقع :

بالرغم من تمايز الروافد الثلاثة فى نهضتنا الحديثة الا أنها قد يكون لها موقف واحد بالنسبة للواقع وهو البعد الثالث من الموقف الحضارى · فالحركة الاصلاحية بالرغم من بدايتها بالواقع وحماسها للناس وحرصها على الصالح العام وادراكها لمآسى الاستعمار الخارجى والقهر الداخلى ، ومواجهتها لقضايا الفقر والبطالة والجهل الا أنها أخـــذت موقفا خطابيا حماسيا ولم تستطع تجنيد الجماهير فى حزب اصـــلاحى أو ثورى يحقق المشروع الاصلاحى · وكان ذلك أحد أسباب فشل الثورة العرابية · وفى الوقت الذى تكون فيه الحزب « الاخوان المسلمون » اصطدم بالسلطة مبكرا صراعا على السلطة لأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن (٩) · وما أسهل الانقلاب على السلطة وما أصعب أدراك المراحل · وطالما حصلت أحزاب على السلطة ولم تغير شيئا ، وطالما غيرت تيارات مجتمعاتها دون الحصول على السلطة ، كما كانت الحركة الاصلاحية ثورة على الواقع وليس احصاءا كميا له · كانت خطابا عن الفقر والقهر وليس تحليلا لظواهر الفقر والجهل لمعرفة العلل المادية المباشرة كما يفعل الأصوليون · ولا فرق فى ذلك بين الخطاب العلمانى الثورى والخطاب الاصلاحى الثورى بالنسبة للتحليل الكمى للواقع ، كلاهما انشاء وليس علما · فلو حدثت الثورة بالفعل لما استطاعت أن تغير الواقع شيئا لغياب هذا التحليل الكمى الاحصائى له · والغضب والتمرد ليس تحليل العقل ولا بصيرة الثورة ، انفعال وقتى يحرك الجماهير فى فورة الغضب ثم يعود السكون ، وما زال الأمر كذلك حتى الآن وكما يبدو فى الجماعات الاسلامية المعاصرة بتمسكها بشعار « الحاكمية»

---

(٩) انظر أبحاثنا العديدة عن « الاخوان المسلمين » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ » (٢) اليسار الدينى ·

دون ترجمته الى واقع معين بلغة الفقر وتوزيع الثروة أو سياسة الأجور أو ملكية الأرض والمصنع أو برامج الدراسة أو نوع التمثيل الشعبي ودرجته وكيفيته أو تحديد لأهل الحل والعقد على مستوى العصر ٠

أما التيار العلماني فانه منعزل عن الجماهير ولم يتجاوز مناقشات الصالونات الفكرية ٠ لا تموت الجماهير فى سبيله كما تستشهد في سبيل الله ٠ وقد تتحرك الجماهير بشعاراته التى تعبر عن مطالبها الوطنية(الوفد) والاجتماعية (الناصرية) ولكنها لا تنزل الى الشوارع أمام الدبابات لتحصد بنيران الرشاشات (الثورة الاسلامية فى ايران) ٠ كما أنه منعزل عن ثقافة الجماهير التى لا تعى قوانين الكم والكيف ولا تفهم النفى ولا نفى النفى ٠ انما تتحرك الجماهير بالشواهد النقلية سواء من النصوص الدينية أو الامثال العامية والسير الشعبية أو الشعارات القومية ٠ ثقافة الجماهير مستمدة أساسا من تراثها القديم الحى فيها وليس من الغرب المنقول اليها ٠ وبالتالى انعزل التيار أيضا عن تاريخ الأمة وتراثها وثقافتها وماضيها وأصبح مجرد طلاء خرجى باهت ، أو زرع بلا جذور لا ينتظر وقت الحصاد ، تذروه الرياح وتعصف به الاعاصير ٠ لم يحاول أحد حتى الآن العودة الى الواقع وهو أبلغ من كل نظرية ثورية محكمة أو الى الحس الشعبى التلقائى الذى هو أقوى من أى تصور علمى تاريخى ٠ان حكمة الشعوب التاريخية هى رصيدها الثورى وليست نظريات الثورة العلمية التى هى فى حقيقة الأمر مضادة للعلم لأنها بلا واقع حاضر وبلا رصيد تاريخى وبلا رؤية علمية لمكونات الواقع ٠

اما التيار الليبرالى فانه بالرغم من شعبيته وانجازاته العملية من أجل بناء الدولة الحديثة وتخطيطه للزراعة والصناعة والتجارة والتعليم وانشاء عديد من مراكز البحث العلمى وتأسيس الجامعات الا أن البداية لديه كانت الدولة،وكانت الانجازات تتم باسم السلطة ، وكانت الأولوية للرئاسة ٠ فأصبح المثقفون كلهم موظفين فى الدولة لا يستطيعون الخروج عليها ٠ وانتهى الأمر فى الثورات العسكرية الأخيرة وحتى قبلها الى أن أصبحت الدولة أداة قمع للمعارضة أولا ثم لباقى الشعب ثانيا ٠ واستمدت سلطتها من العسكر دون ما حاجة الى جهاز دولة ، فالعسكر قادرون على كل شيء ٠ ومن ثم انتهت الليبرالية الى عكس ما بدأت منه ، وبدل أن كانت الدولة تعبيرا عن العقد الاجتماعى أصبحت مهيمنة ومسيطرة على كل شيء ٠ لم يحاول أحد من

جيلنا تغير هذا الموقف من الواقع والبداية منه دفاعاً عن حقوق المواطن وعن حرية القول والاعتقاد ، والاصرار على استقلال الفكر وممارسة حق المعارضة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنصيحة فى الدين ، واعلان كلمة الحق فى وجه السلطان الجائر .

مازال الواقع كبعد ثالث فى موقفنا الحضارى غير محكم الرؤية ، ومازالت التيارات الثلاثة الرئيسية فى نهضتنا الحديثة مداخل حضارية للواقع وليست تنظيرا مباشرا له . لذلك كبا الاصلاح الذى يعنى أساسا الاصلاح فى الأرض ومقاومة الفساد فيها . ان التحدى الاساسى لجيلنا هو مواجهة قضايا العصر الرئيسية ، تحرير الأرض من الغزو الاستعمارى والاستيطان الصهيونى ، اعادة توزيع الثروة ضد التفاوت الهائل فى الدخول بين الاغنياء والفقراء ، الدفاع عن الحريات ضد كل قوانين القهر وأساليب القمع ، تحقيق الوحدة ضد شتى صنوف التجزئة ، تحقيق التنمية الشاملة فى مواجهة ظواهر التخلف ، التأكيد على الهوية الذاتية ضد صنوف التغريب، وأخيرا تجنيد الجماهير وتحزيبها فى مواجهة سلبيتها ولا مبالاتها وسكونها (١٠) .

خامسا : خاتمة ، الوعى التاريخى :

ان الموقف الحضارى هو الاشمل والاعم على التيارات الرئيسية الثلاث المتمايزة فى نهضتنا الحديثة منذ القرن الماضى . وعدم الوعى التاريخى به هو السبب فى كبوة الاصلاح . ومازال الموقف الحضارى لم يتغير ذو أبعاد ثلاث : الموقف من القديم والموقف من الغرب والموقف من الواقع.أن الموقف الحضارى الان بناء على الوعى التاريخى يقتضى أخذ موقف نقدى من القديم وليس الدفاع عنه.كما يقتضى ثانيا أخذ موقف نقدى من الغرب وليس الدفاع عن الغرب . ويقتضى ثالثا أخذ موقف نقدى من الواقع وليس دفاعا عن الواقع كبا الاصلاح لأن الموقف الحضارى فيه كان الدفاع . ويمكن أن ينهض

---

(١٠) انظر عرضا تفصيليا لقضايا العصر فى « التراث والعمل السياسى » الرباط ١٩٨٢ ، « موقفنا الحضارى » ، عمان ١٩٨٣ ، الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » ، الكويت ١٩٨٣ .

الاصلاح من جديد ويتحول الى نهضة شاملة اذا ما تغير الموقف الحضارى من الدفاع الى النقد ، ومن الحماس الى العلم ، ومن الخطابة الى التحليل، ومن الانشاء الى الخبر . ليست كبوة الاصلاح عيبا فى الاصلاح بل عيب فى عدم تطوير الجيل الخامس له واعادة صياغة مشروع الاصلاح طبقـــا لظروف كل جيل .

الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى

أولا : مقدمة ـ تحديد المصطلحات :

نظرا لاتساع مفاهيم الألفاظ وشمول الموضوع فى مثل هذا العنوان « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقــافى المستقبلى » فانه يجب أولا تحديدها حتى يسهل استعمالها على نحو أدق وكذلك تحديد الموضوع حتى يمكن فهمه والوصول فيه الى نتائج محددة ويقينية قدر الامكان • فتحديد الألفاظ شرط لتحديد الموضوع •

ويشمل العنوان ستة ألفاظ يمكن تحديدها على النحو الآتى : ـ

١ ـ « الفكر » هو كل ما أبدعه الذهن فى حضارتنا التى ورثناها منذ أربعة عشر قرنا • وهو لفظ لم يستعمله القدماء بل استعملوا بدلا منه لفظ « علم » وكان الفكر لا يكون الا علما ، أى فكر له موضوع ومنهج ، غاية ومقصد ، لذلك قامت الحضارة الاسلامية من خلال تأسيس العلوم ، العلوم النقلية والعلوم العقلية والعلوم النقلية العقلية(١) • بل ان لفظ « الفكر » لم يستعمل للدلالة على الفلسفة بل استعمل لفظ الحكمة بأنواعها الثلاث ، المنطقية والطبيعية والالهية • فلفظة « الفكر » مستحدثة واردة من الغرب وشاعت فى العصور الحديثة كبديل عن الايمان أو كغطاء نظرى للعالم وكاثبات لوجود الذات ثم انتقلت الى فلسفات الحضارات فأصبح لدينـــا

ألقى هـــذا البحث فى لجنة الفكر الاسلامى المنبثقة من لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية التابعة للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بجامعة الدول العربية ، الكويت ، مارس ١٩٨٣ •

(١) العلوم النقلية خمسة : القرآن ، والحديث ، والتفسير ، والفقه ، والسيرة • والعلوم العقلية تشمل العلوم الرياضية مثل الحساب ، والجبر ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ، ومعها العلوم الطبيعية مثل الطبيعة ، والكيمياء ، والنبات ، والحيوان ، والطب ، والصيدلة • ومعها أيضا العلوم الانسانية مثل اللغة ، والأدب ، والجغرافيا ، والتاريخ • أما العلوم النقلية العقلية فأربعة : علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، وعلوم الحكمة ، وعلوم التصوف •

الفكر اليونانى والفكر المسيحى والفكر اليهودى ومنها خرج المستشرقون بمفهوم الفكر الاسلامى . ثم نقلناه نحن ابان نهضتنا الحديثة من الغرب وأسقطناه على تراث القدماء .

ومع ذلك فلا مشاحة من استعمال اللفظ كما جرى عليه العرف ، فالمعنى العرفى أحد معانى الألفاظ طبقا للأصوليين . الفكر فى هذه الحالة يشير الى كل ما أنتجه الذهن فى حضارتنا سواء كان ذلك فى العلوم النقلية أو العقلية أو النقلية العقلية . وهو ليس فكرا مجــردا علميا رياضـــيا خالصا بل هو فكر انسانى مرتبط بحياة الانسان فى كل أبعادها ، حامل لعقائد وقيم ونظم وتشريعات . يعطى تصورات للعالم وموجهات للسلوك . هو فكر حى فى نفوس الناس ، وحاضر فى شعور الأمة ، قريب الى وجدانها وحياتها وتاريخها ، تعتمد عليه كحجة فى الاقناع ، وتستخدمه كسلطة فى البرهان . يحتوى على دوافع التقدم كما يضم معوقاته . فالفكر بهذا المعنى يعبر عن مجموعة من المصالح المتباينة والأهواء المتعارضة ، نصفه يؤيد النظم القائمة ضد المعارضة وهو « فكر السلطة » ، والنصف الآخر يعبر عن موقف المعارضة ويشحذها ضد النظم القائمة وهو « فكر المعارضة » . فالفكر ينتج فى أتون المعارك السياسية كسلاح عقائدى فى دولة عقائدية ولجماهير مؤمنة . لذلك عبر فكرنا القديم فى نصفه الأول عن سلطة الحاكم والطبقات الحاكمة ، وفى نصفه الثـــانى عن ثورة المحكومين والأغلبية الصامتة . الفكر بهذا المعنى هو الموروث القديم عندما يتحول فى وجدان الناس وفى شعور الأمة الى تراكم تاريخى يحدد بناء الذهن ويوجه سلوك الناس وليس فقط عقلها ، وجودها وليس فقط نظرها .

٢ - أما صفة « الاسلامى » فانها تعنى الفكر الذى نشأ من ثنايا الاسلام وبفضله وبعد نشأته . فقد عرف العرب الشعر والتجارة والديانات السابقة . وكانت لديهم مجموعة الأعراف والتقاليد والقيم العربية الموروثة . ولكن لم يكن لهم فكر بمعنى علم أو حضارة . نشأ الفكر الاسلامى اذن بنشأة الاسلام وهو السبب التاريخى فى تسميته « الفكر الاسلامى » . ومع ذلك هناك سبب آخر لا تاريخى . فالفكر اسلامى يعنى أنه ذو نمط محدد ويقوم على خصائص معينة سواء من حيث صفات الفكر العامة أو العقائد النابعة منه أو القيم التى يقوم عليها أو النظم والتشريعات التى يسنها .

« الفكر الإسلامى » بهذا المعنى يختلف عن الفكر المسيحى أو اليونانى أو الغربى أو الهندى أو الصينى · كل فكر له طابع أو نمط أو « خصوصية » ، ولا يوجد فكر عام شامل لا طابع له يمثل الانسانية جمعاء ، ويكون فكرا انسانيا لا وطن له ولا حضارة ولا تاريخ ولا محل حتى ولو كان الفكر فى أعلى درجات التجريد والشمول · لا يوجد فكر الا اذا كان تفكيرا على نحو معين ، وبمنهج مميز حتى الفكر الرياضى أو العلمى · الفكر هنا بالضرورة حضارى تاريخى لأن الانسان الذى يفكر هو موجود حضارى تاريخى ·

أما صفة « العربى » فهى تشير الى لغة التدوين لأن معظم نتاج الفكر دون بالعربية · العربية هو اللسان وليس الفكر أو الطابع أو الشخصية أو القومية · وقد التبس علينا الأمر فى فكرنا الحديث عندما انتشر الفكر القومى الغربى فيه ، وعرفنا الفكر الفرنسى والألمانى والانجليزى والأمريكى فقلنا « الفكر العربى » أثر نشأة القومية العربية كرد فعل على القومية الطورانية ونهاية لحكم الخلافة وبعد أن انزوى الفكر الاسلامى الذى تنصهر فيه القوميات فى وحدة متعددة أو فى تعدد موحد(٢) · لقد استطاع الفكر الاسلامى القديم تمثيل غيره من الحضـــارات الســـابقة عليه ، اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية واليونانية · كما دخلت فيه كثير من العقائد الشعبية والعادات والتقاليد والأعراف والأمثال العامية والحكم وسـير الأبطال وكل أنواع التراث الشعبى الشفاهى أو المكتوب · الفكر بهذا المعنى « تاريخ الروح » أو « روح التاريخ » · أما صفة « العربى » التى تستعملها أجيالنا الحديثة فانها لا تشير الى أكثر من « المجتمعات العربية » أو « الأمة العربية » التى تتحدث العربية والتى تعيش فى « الوطن العربى » من الخليج الى المحيط ، والتى تتحدث العربية والتى ارتبطت فيما بينها تاريخا وتراثا وثقافة وعادات وتقاليد فى الماضى وهموم ومصالح ومآسى فى الحاضر ، وتطلعات وآمال فى المستقبل · لا تشير صفة « العربى » الى قومية أو فكر أو تمايز خاص فى مقابل صفة « الاسلامى » ، بل تشير الى « المجتمع العربى » الذى هو جزء من الأمة الاسلامية · فالفكر الاسلامى يضم المجتمع العربى والفارسى والهندى والتركى وكل الشعوب الاسلامية الناطقة بغير

---

(٢) يشير الى ذلك القرآن بقوله « يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ··· » (٤٩ : ١٣) ·

العربية والتى لم يحدث فيها توحيد بين الاسلام والعروبة نظرا لوقوف حركة التعريب أو الوقوع أحيانا فى الشعوبية(٣) ٠

٣ - ويعنى « التخطيط » أن الفكر الاســلامى مسؤولية المفكرين الاسلاميين ، وأنه ليس مجرد نقل لفكر القدماء والتعريف به وعرضه وشرحه دون ما مراعاة لظروف العصر واحتياجاته وبالتالى يهدف التخطيط لتجاوز خطأين شائعين :

(أ) التعامل مع الفكر كخليط غير متجانس ، كمذاهب وعقـــائد ونظريات ونظم متضاربة عشوائية لا رابط بينها ، ليس لها ظروف تاريخية معينة ساعدت على افرازها ٠ فتعرض نظريات التشبيه والتنزيه ، النقل والعقل ، الجبر والاختيار ، الطاعة والخروج ، الايمان والعمل ، الفيض والقدم ، الأثر والرأى ، النص والمصلحة ، الفناء والبقاء ٠٠ الخ ٠ وكأنها نظريات متعارضة ، متساوية فى القيمة ، فيحدث التشتت ، وتتكافؤ الأدلة ٠

(ب) نقل ذلك كله وعرضه للمحدثين دون ما مراعاة لظروف العصر التى تحتم اختيار نظرية دون أخرى أى اسقاط الظروف التاريخية الحالية من الحساب وكأننا نعيش خارج التاريخ مع أنها كانت حاضرة فى الفكر القديم ٠ فاذا تم الاختيار فانه يحدث طبقا للاختيار الأول ، التشـــبيه دون التزيه ، والنقل دون العقل ، والجبر لا الاختيار ، والطاعة لا الخروج ، والايمان دون العمل ، والفيض دون القدم ، والأثر وليس الرأى ، والنص وليس المصلحة ، والفناء وليس البقاء ٠٠٠ الخ ، ودون ماعرض للظروف التاريخية القديمة والصراعات الاجتماعية والسياسية التى كانت وراء هذا الاختيار الأول ٠ مع أن ظروف العصر الحالية قد تحتم الاختيار الثانى ، التزيه دون التشبيه ، والعقل دون النقل ، والاختيار لا الجبر ، والخروج لا الطاعة ، والعمل دون الايمان ، والقدم دون الفيض ، والرأى لا الأثر ، والمصلحة لا النص ، والبقاء وليس الفناء ٠٠٠ الخ ٠

---

(٣) تظهر صفة « العربى » فى صياغة السؤال الأول ، مدى مايمكن أن يستلهمه المجتمع العربى فى قيمه المستقبلية ونظمه وتشريعاته من مبادىء الاسلام وروحه ، فالصفة هنا للمجتمع وليس للفكر ٠

يعنى اذن التخطيط شيئين :

(أ) معرفة الظروف التاريخية القديمة التى كانت وراء نشأة الأفكار والتى كانت وراء الاختيارات القديمة ٠

(ب) معرفة الظروف الحالية التى تعيش فيها الأمة التى تحتم افراز فكر جديد أو اختيار بديل قد يتفق أو يختلف مع الفكر والاختيارات السابقة خاصة وأن الأمة قديما كانت منتصرة متقدمة موحدة والأمة الآن مهزومة متخلفة متجزئة(٤) ٠

ولا يعنى « التخطيط » مجرد وضع برامج عملية كما يحدث فى تخطيط التنمية بل يعنى التخطيط الشامل ابتداء من التصورات والرؤى والمقولات والمفاهيم والألفاظ المستعملة أى أنه تخطيط فكرى وذهنى أكثر منه تخطيطا عمليا اجرائيا ٠

٤ ـ أما « الدور » فانه يعنى أن الفكر الاسلامى وتخطيطه لا يعنى مجرد عرض نظرى لأفكار القدماء أو حتى لاجتهادات المحدثين اختيـــارا أو ابداعا بل يعنى أن للفكر دور دور يؤديه، ومهمة يقوم بها ، وفاعلية يحققها، وهدف يسعى اليه ٠ فنحن أمة بدأت بالفكر ، وقامت على أساس الفكــر ممثلا فى التوحيد ٠ وقد كان للتوحيد دور فى التاريخ فى خلق وحدة فكر الأمة ، ووحدة حضارتها ، ووحدة شعوبها ٠ ليس دور الفكر الاسلامى اذن التفرج على الفكر القديم أو عرضه أو اختيار حلوله اختيارا عشوائيا طبقا للاختصاص أو للمزاج أو الاهتمام أو للتكســـب والتجارة أو بدافع التدرج الوظيفى أرازقا بالمهنة وكسبا للجوائز والمنح ٠ بل يعنى أن الفكر الاسلامى له دور كما كان للوحى دور ، وهو ارتقاء الجنس البشرى وتربية الانسانية حتى ينتهى هذا الدور باكتمال الوعى الانسانى واستقلاله عقلا وارادة ٠ ومن ثم يقوم علي خطة مقصودة يهدف الى تحقيق غاية قصوى فى النهاية ٠ وقد ظهرت الغائية فى عقيدة الصلاح والأصلح ، وفى الشريعة

---

(٤) د٠ حسن حنفى : التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ص ١٦٥ ـ ١٦٨ المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ٠

فى تعليل الأحكام بغاياتها ، وفى التصوف فى اعتبار الانسان قصدا نحو هدف ، وفى الفلسفة فى اعطاء الأولوية للعلة الغائية باعتبارها علة فاعلة(٥)٠

٥ ـ والدور هو بالضرورة دور « ثقافى » وليس دورا سياسيا ، أو اجتماعيا أو اقتصاديا مباشرا ٠ فالدور يتحدد فى الفكر ، ويقوم به الذهن ، يتعامل مع التصورات العقلية والقوالب الذهنية ، فنحن مجتمع يعيش على الفكر ، ويتوجه بالتراث ٠ وذلك ليس مثالية واعطاء الأولوية للفكر على الواقع بل هو عين الواقعية ووصف الحقائق كما هى عليه ٠ انما التعارض بين الفكر والواقع وأولوية كل منهما على الآخر بالتبادل طبقـــا للمذاهب الفلسفية انما أتانا من الفكر الغربى ٠ فقد نشأ هذا التعارض فى أول العصور الحديثة بعد تعرية الوعى الأوربى من غطائه النظرى الدينى القديم وحين بدأ الفكر يضع ذاته ويستنبط الواقع منه (ديكارت) أو يكون مجرد رصد للواقع ثم يتم تجريده بالفكر (بيكون) ، واشتداد الصراع بين المثـــالية والواقعية ٠ وهذا كله لا شأن لنا به اذ أن الواقع لدينا مازال يقبع تحت غطائه النظرى القديم لا يحتاج الى تفسير جديد ٠ كما أن الفكر لدينا ، وهو الوحى ، قائم على الواقع منذ البداية فى « أسباب النزول » وفى « الناسخ والمنسوخ » وفى الاعتراف بالقدرة والأهلية ، وعدم تكليف مالا يطاق الى آخر ماهو معروف من مبادىء الشريعة ٠

وربما كان أحد أسباب الردة فى الثورات العربية المعاصرة هى أنها حاولت تخطيط دور فى المجتمع بتغيير الأبنيـــة الاجتماعية والســـياسية والاقتصادية دون تغيير مماثل على مستوى الأبنية الثقافية والقوالب الذهنية فانقلبت الى ثورة مضادة ، سواء على مستوى الأبنية التحتية (العودة الى الرأسمالية) أو على مستوى الأبنية الفوقية (الحركة السلفية) ٠ وأصبحت الثورة المضادة على المستوين معا تقدم نفسها كبديل حتمى للثورة العربية كلها ، وظهرت الحركة السلفية كبديل حتمى مطروح للحركة العلمانية كلها ٠ وضعت الثورة العربية المعاصرة العربة أمام الحصان لدى شعوب تتحكم أبنيتها الثقافية وقوالبها الذهنية فى نظمها الاجتماعية وأوضاعها السياسية٠

---

(٥) د٠ حسن حنفى : لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٠ ٠

فما كان أسهل من تغيير الأوضاع والنظم بقرارات من السلطة ، مرة شرقا ومرة غربا ، مرة اشتراكية ومرة رأسمالية ، والأبنية الذهنية لم تتغير بل ازدادت رسوخا كرد فعل على تهرىء المذاهب العلمانية وهزائمها ·

الدور الثقافي اذن هو الأبقى ، وهو الأقدر على الحفاظ على كل مكتسبات الثورة العربية المعاصرة بل وعلى مكتسبات النهضة التى بدأناها فى القرن الماضي ان كانت مازالت باقية · الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة ، الثورة التى تغير مجرى التاريخ ، الثورة التى تنبع من « روح التاريخ » أو تنبثق من « تاريخ الروح » ، والتى لا تنشب فقط من مجرد انقلاب عسكرى للاستيلاء على السلطة ، يقوم بها الضباط الأحرار أو التنظيمات السرية سواء كانت اسلامية أو ماركسية(٦) · وبطبيعة الحال ، يكون ذلك دور المثقفين · فليس المثقف هو المتعلم أو العالم بل الذى تحولت الثقافة لديه الى وعى بالذات وبالتاريخ · وليس مصدر الثقافة وحده هو المكتوب بل قد يكون الشفاهى وبالتالى يكون أيضا للمثقفين العاميين دور من خلال التراث الشفاهى · وقد كان الوحى تراثا شفاهيا قبل أن يصبح مدونا ·

٦ - والتخطيط لهذا الدور هو الذى سيكشف البعد المستقبلى فى وجداننا المعاصر وجذوره فى الفكر الاسلامى · فالمستقبل هو هم الجميع لا هروبا من الماضى وكرد فعل على الحركة السلفية وعلى نقيض منها أو هربا من الحاضر وكرد فعل على هزائمه وكأن المستقبل سيأتى معه بحلول للحاضر رجوعا الى الوراء بل يعنى المستقبل رؤية شاملة تضع الفكر الاسلامى فى منظور تاريخى ، وكحلقة متصلة من الماضى الى الحاضر ، ومن الحاضر الى المستقبل ، دون اخراجه من الزمان أو ابتساره فى أحدى لحظاته · ويقوم بهذا الدور عدة أجيال وليس جيلا واحدا لأنه « مشروع رؤية » تتحقق على فترات فالتاريخ مراحل ، والأجيال متعاقبة ، والادوار متصلة ·

والتعرض للمستقبل ليس تبعية للدراسات المستقبلية أو علوم المستقبل المعروفة فى الغرب والتى أصبحت بريقا عند المعاصرين منا ، ومفتاحا سحريا

---

(٦) انظر دراستنا : « الضباط الاحرار المفكرون الاحرار ؟ » ، قضايا عربية ، سبتمبر (أيلول) ١٩٧٩ · « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ·

(١) فى الثقافة الوطنية ·

لمشاكل الجيل بل ضرورة داخلية للفكر الاسلامى نظرا لامتداد جذوره فى الماضى ، وتراكمه فى الحاضر وترسبه فيه • وبالتالى يكون بعده المستقبلى ضرورة تاريخية نظرا لامتداده فى الزمان واتصال أبعاد الزمان الثلاثة • كما أنه لم يغب عن تراثنا القديم فى أمور المعاد فى علم أصول الدين ، وفى الاتصال بالعقل الفعال وخلود النفس فى علوم الحكمة ، وفى تطور النبوة ومستقبلها ودور الولاية والالهام والغاية فى علوم التصوف • وكما ظهر فى مقاصد الشريعة فى علم أصول الفقه • وبالتالى فان هم المستقبل موجود فى الفكر الاسلامى الا أنه كان هما بما سيحدث بعد الموت • فقد كانت الدنيا عند القدماء تحت سيطرتهم ، وكانوا سادتها فى حين أن المهم لدينا هو هم الدنيا بعد أن فقدنا سيادتنا عليها • وأصبح غيرنا هم سادتها وسادتنا •

وفى النهاية ، يصعب على المفكر فى أمثال هذه الموضوعات أن يجد وسطا متناسبا ، وميزانا متعادلا بين العلم والحماس ، بين العقل والانفعال ، بين الموضوعية والغضب ، بين التحليل والصرخة ، بين الفكر والألم • فالمفكر هنا يحلل ذاته ، ويصف واقعه ، ويعبر عن همه بلغة العقل وبرود المنهج وهدوء الموضوعية • كما أنه يصعب عليه ايجاد لغة متسقة بين التعبير عن الأشياء ذاتها أو عن تجارب الأنا والنحن التى من خلالها تظهر الاشياء وبالتالى يتردد المفكر بين ضمير الغائب للاشارة الى الاشياء وبين ضمير المتكلم للاشارة الى التجارب الذاتية • ومع ذلك فان تحليل التجارب المعاصرة التى يعيشها الجميع تكشف عن المادة العلمية أكثر مما تكشف عنها المواد المكتوبة فى المراجع العلمية القديمة والحديثة • فهذه أيضا كانت تجارب عند أصحابها ثم تحولت الى تاريخ •

ثانيا : مدى مايمكن أن يستلهمه المجتمع العربى فى قيمه المستقبلية ونظمه وتشريعاته من مبادىء الاسلام وروحه :

فى حقيقة الأمر ، يصعب التمييز بين الأمثلة الثلاثة المطروحة اذ أنها متداخلة فيما بينها • فمبادىء الاسلام وروحه التى يمكن للمجتمع العربى وبالتالى فانها لا تعرض الا فى اطار التحديات المعاصرة ولا تنفصل عن قضايا العصر ومشكلاته وتحدياته (السؤال الثانى) • وكلاهما لا ينفصلان

عن قدرة الفكر الاسلامى على استشراف المستقبل (السؤال الثالث) ، فالمستقبل هو مصير مشكلات الأمة وطرق حلها · ومع ذلك فان السؤال الأول يغلب عليه التساؤل عن القيم النظرية التى يمكن أخذها كأساس للمجتمع العربى فى لحظته التاريخية الراهنة فى حين أن السؤال الثانى يعطى الاجابات العملية على قدرة هذه القيم على قبول الدخول فى تحديات العصر · أما السؤال الثالث فانه يتوجه نحو المنجزات العملية لتحقيق رؤية مستقبلية لتاريخ الأمة طالما كانت هذه التحديات مازالت قائمة منذ فجر النهضة العربية الحديثة حتى الآن ·

ويمكن تحديد هذه المبادىء والروح العامة التى يمكن أن يستلهمها المجتمع العربى فى قيمه المستقبلية ونظمه وتشريعاته على النحو الآتى : —

١ — **العقل** : الاسلام دين العقل ، وذلك بنص القرآن الكريم والحديث وباجماع الأمة ورأى العقلاء(٧) · وقد قامت الحضارة الاسلامية كلها على العقل · وظهر كأساس فى العلوم العقلية وفى العلوم النقلية العقلية · فالعقل أساس النقل عند المعتزلة · وأن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لاثبات شىء على أنه يقينى لما أصبح كذلك وظل ظنيا لا يتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة باجماع الأشاعرة · والعقل الصريح موافق للنقل الصحيح عند جمهور الفقهاء ، والقياس أصل من أصول الشريعة عند الأصوليين ، وأن ايمان المقلد لا يجوز · والحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين متحدتان بالطبع متحابتان بالغريزة عند الحكماء ، والعقل هو الله عند الفلاسفة ، والعقل الفعال موطن العلوم والمعارف ، وغاية الانسان الاتصال به والاتحاد معه · بل ان العقل لا يعارض الذوق بل يفهمه ويعقله

---

(٧) ذكر « العقل » فى القرآن ٤٩ مرة فى صيغ « تعقلون » (٢٤) ، « يعقلون » (٢٢) ، ثم « عقلوه » ، « نعقل » ، « يعقلها » وهى صيغ فعلية كلها تدل على فعل التعقل ، والصيغة الأولى تكون غالبا استفهامية تدل على الاستنكار « أفلا تعقلون » (١٣) أو على التمنى والرجاء « لعلكم تعقلون » (٨) أو شرطية « ان كنتم تعقلون » (١) · والصيغة الثانية أشهرها « ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (٨) وتتراوح بين الأثبات « يعقلون » (١١) أو استنكار النفى « لا يعقلون » (١١) · وفى الحديث « أول ماخلق الله خلق العقل ··· » على مايذكر الصوفية والفلاسفة الاشراقيون ·

كما هو الحال فى حكمة الاشراق • وعندما ترجمت الحضارة الاسلامية فى العصر الوسيط المسيحى ساعدت على انماء التيار العقــلانى فى الفكر المسيحى وفى بدايات العصور الحديثة حتى أصبح الفيلسوف مرادفا للمسلم، والاسلام مرادفا للفلسفة • وقد ظهر ذلك أيضا فى معظم كتاباتنا الاصلاحية وأدبياتنا الحديثة التى بها ندافع عن الاســـلام ونميزه بها عن غيره من الديانات •

والغريب أن مجتمعاتنا الحالية تشكو من اللاعقلانية ، وتئن تحت وطأة الأسطورة ، وتجعل الحركةالاسلامية النقل أساس العقل، وتحول علم أصول الدين الى علم نقلى خالص « على المؤمن أن يؤمن بخمسين عقيدة ! » كما يدرس حاليا فى معاهدنا وجامعاتنا الدينية • كما تحول علم أصول الفقه الى علم نصى خالص • ولم يعد الاجتهاد ممكنا الا فى حدود اجماع القدماء واتفاق المذاهب الأربعة • وتحولت الحكمة الى اشراق ، وضاع منها جانبها العقلى • وعم التصوف ، وانتشرت الطرق الصـــوفية • وظهرت مكانة القديسين والأولياء فى ممارساتنا الشعبية • يحارب الملائكة مع المسلمين ، ويعبرون القناة معهم ، ويزداد المحصول معجزة من عند الله ، ويظهر النفط توفيقا من الله ، وينطوى النبات على نفسه اذا مانبت فى الفضاء خشية من الله ، ونكفر كل من يحاول ربط الأسباب بالمسببات • ويتحدث الدعاة أمام أجهزة الاعلام عن قصور العقل عن ادراك الحقائق العليا أو عن عجائب الكون التى يقف الانسان أمامه فاقد الوعى والاتزان • ومازلنا ندعو الى العقلانية منذ فجر النهضة العربية الحديثة ولكنها عقلانية الغرب ، عقلانية ديكارت وكانط وهيجل ، ونقرأ من خلالها حركة الاصلاح الدينى دون أن نحاول تأسيس العقلانية المعاصرة ابتداء من التراث العقلانى الاعتزالى الفلسفى القديم الذى كان وراء عقلانية الغرب •

٢ ـ **الطبيعة** : والطبيعة قيمة ثابتة فى الوحى منذ البداية عن طريق تسخير كل مافى الكون لصالح الانسان(٨) • الشمس للدفء ، والقمر

---

(٨) تكرر فعل « سخر » فى القرآن ٢٦ مرة ، ٢٢ منها فى صيغة فعلية ، فعل الله لصالح الانسان وموضوع للتسخير الشمس والقمر (٦) ، البحر (٢) ، مافى السموات وما فى الأرض (٢) ، الجبال (٢) ، الريح (٢) ، البدن (٢) ، ومرة =

للنور ، والكواكب والنجوم هداية ، والأرض للسعى والرزق ، والماء والهواء والزرع للحياة ، والجبال للسكن ، والحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ، والسمك والطير للطعام ، والانعام للانتقال • قوانينها ثابتة ودائمة يعرفها الانسان بالملاحظة والتجربة والعقل والاستدلال ، ويسيطر عليها ، ومن خلالها يسيطر على الكون ، فالانسان سيد الكون • مظاهرها آيات ، والآية ظاهرة طبيعية ونفس ، وكلاهما موضوع تأمل واستبصار •

وقد ظهرت الطبيعة فى تراثنـــا القديم فى العلوم العقلية الرياضية والطبيعة خاصة • وأصبح « تاريخ العلوم عند العرب » نموذجا يحتذى به فى العصر الوسيط الأوربى ، وكان وراء النهضة العلمية الأوربية الحديثة ، وأصبح من أهم موضوعات معاهد « تاريخ العلوم » • فقد أقر الفلاسفة حتمية قوانين الطبيعة(٩) • وأصبح الوحى والطبيعة يقودان الى حقيقة واحدة (حى بن يقظان) • وقالت المعتزلة بالكمون والطفرة والتولد • وكانت الطبيعة عند علماء أصول الدين طريقا الى اثبات الصانع ، وموضوعا للعلم سابقا عليه وأصبحت الطبيعة عند الصوفية الها تتوحد معه فى وحدة الحق والخلق ، أو على أقل تقدير مرآة تعكس ذات الله • فالآية ليست فقط الوحى القرآنى بل حادثة طبيعية ودليل لاثبات وجود الله • وأقر علمـــاء أصول الفقه بوجود الطبيعة الانسانية ، فكل ماهو طبيعى شرعى ، وكل ماهو شرعى طبيعى • الحلال طبيعى ، والمباح طبيعى ، والانسان على الفطرة والبراءة الأصلية • الضرورات تبيح المحظورات ، ولا ضرر ولا ضرار ، والمصلحة أساس الشرع • وكان العمران الاسلامى القديم سكنا فى الطبيعة بما فيها من هواء وشمس وزرع وماء وريح وريحان •

=

واحدة لكل من الفلك ، والأنهار ، والليل والنهار ، والشمس والقمر ، وما فى الأرض وهذا ، والسحاب ، والشمس والقمر والنجوم ، والنجوم ، والطير ، انظر أيضا بحثنا :

Human Subservience of Nature, an Islamic Model Sweedish Council for planning and co-ordination of research. The committee for future oriented Research. Natural resources in a cultural perspective, Sweeden, 1982.

(٩) ذكر لفظ سنة ١٦ مرة فى القرآن ، منها مرتين جمع وفى مقدمتها « ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٤٨ : ٢٣) « ولن تجد لسنة الله تحويلا » (٣٥ : ٤٣) •

ولكننا أسقطنا الطبيعة من الحساب،وحولناها الى سلب مطلق،موجود حادث ، شر مجرم ، لا قوام له ولا كيان ، ايثارا لما وراء الطبيعة ، وتمييزا لله بالبقاء وحده • فدمنا الطبيعة بأيدينا ، وقضينا على استقلالها وثبات قوانينها • وتحولت الطبيعة من آيات أى دلالات وعلامات وظواهر طبيعية الى آيات بمعنى معجزات أى الخرق المستمر لقوانين الطبيعة • فانتظرنا المعجزات ، وطلبنا المدد من السماء ، وشحذنا النصر من عنده تعالى • النصر فى الحرب معجزة ، واكتشاف النفط معجـــزة ، ووفرة المحصول معجزة ، واصلاح الصرف الصحى معجـــزة • مع أنه لا معجـــزات فى الاسلام(١٠) • فقد تحولت المعجزة الى اعجاز أى الى تحد للقدرة البشرية• كانت المعجزة موجودة فى مراحل الوحى السابقة وأدت دورها المحدود فى ايمان البعض ولكنها انتهت فى آخر مرحلة من مرا حل الوحى اعلانا لاستقلال العقل والارادة وقوانين الطبيعة • كما تحولت الطبيعة فى وجداننا القومى الى محرمات فى معظمها حتى أصبح الانسان يدين نفسه ، وجوده وغرائزه، عواطفه وانفعالاته ، احساساته ومطالبه • بل قد تربى لديه احساس بالذنب فى كل لحظة عما يقول ويفعل وعما يحس ويشعر • وأصبح سلوكه سلبيا خالصا بناء على مجموعة من النواهى يلتزم بها فتولد لديه احساس بالكبت والحرمان فينتهى اما الى المرض أو الغضب • وتحولت براءة الاسلام الى خطيئة المسيحية • وبدل أن تكون الطبيعة طاهرة ألقينا عليها الأوساخ فغابت النظافة • لم تعد الطبيعة دليلا على وجود الله ، فالله فى القلب يظهر عند العجز والبلاء ، عند الضر أو الحاجة •

٣ ــ **الانســان :** الانسان قيمة بنص القرآن ، خلق فى أحسن تقويم ، خليفة الله فى الأرض ، كرم فى البر والبحر ، وهب العلم والحواس والقلب والفؤاد • خلق على صورة الله ومثاله ، سيد الكون ، تسجد له الملائكة ، ويعاقب من يعصى السجود • أعطى له الوحى ، وأصبح كليما لله ، طرفا معه فى الحوار ، حرا مسؤولا ، ساعيا فى الدنيا ، كادحا فيها ، بصيرا على نفسه(١١) •

---

(١٠) « وما منعنا أن نرسل بالآيات الا أن كذب بها الأولون » (١٧ : ٥٩) •

(١١) يذكر الانسان فى القرآن ٦٥ مرة كما يذكر ادم أى الانسان الأول ٢٥ مرة • كما يذكر الانس (١٨) فى مقابل الجن ، أناسى (٦) بمعنى قوم ، انسى (١) بمعنى =

وقد ظهر « الانسان » فى الفكر الاسلامى القديم متخفيا مرة ، وظاهرا مرة أخرى ، متخفيا فى علم أصول الدين كانسان كامل ، موجود ، قديم ، باق ، ليس فى محل ، لا يشبه الحوادث ، واحد أى وعى خالص منزه ، عالم ، قادر ، حى ، سميع ، بصير ، متكلم ، مريد أى وعى مدرك فعال ، وكأن الله وصف نفسه بصفات الانسان تأنيسا له أو أن الانسان وصف الله بصفات نفسه تأليها لها . كما ظهر الانسان فى علوم التصوف أيضا فى نظرية « الانسان الكامل » تأكيدا لما وصل اليه علماء أصول الدين حيث لم يعد هناك فرق بين الانسان والله . وظهر أيضا فى علوم الحكمة ، الانسان محور للكون ، عالم أصغر في مقابل عالم أكبر ، وهى الطبيعة . وبرز فى علم أصول الفقه على أنه الانسان الموجود بلحمه وعظمه ، يحافظ على مصالحه وضرورياته : الحياة ، والعقل ، والدين ، والعرض ، والمال(١٢) . وقد كان الانسان أحد مشاكل نهضتنا المعاصرة كلها . فمازال الانســـان لا يعيش كقيمة فى وجداننا المعاصر . الأولوية باستمرار لغيره ، لله أو للحاكم ، للماضى أو للنص . ليست له أوصاف ذاتية خالصـــة ، لا يؤمن نظام واحد بوجوده ، يمكن أن يعتقل أو يفصل أو تختفى به الأرض فلا يعلم أحد عنه شيئا . مازال الله محور الكون وليس الانسان . لم يسترد الانسان صفاته بعد ، وظل وعيه خارجا عنه(١٣) . هناك انسان أوحد وهو الزعيم أقرب الى الاله منه الى الانسان ، لا يستطيع أحد الحديث عنه أو نقده أو

بشر . ويتحدث القرآن عن أصل الانسان (١٢) وضعفه (٣٣) الذى يشمل حدوده مثل ذكر الله ساعة الحاجة ونسيانه له بعد الاجابة ، والظلم ، والكفر ، والبخل ، والجدل ، والعجلة ، والجهل ، والوسوسة ، والهلع ، والغرور ، والطغيان ، والجحود . ومع ذلك فهو مكرم « ولقد كرمنا بنى آدم فى البر والبحر » (١٧ : ٧) ، فى أحسن تقويم « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » (٩٥ : ٤) ، علمه الله « علم الانسان مالم يعلم » (٩٦ : ٥) ، خليفة الله فى الأرض « واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة » (٢ : ٣٠) ، « يا داود انا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق » (٣٨ : ٢٦) .

(١٢) د. حسن حنفى : لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ المستقبل العربى ، اكتوبر ، ١٩٧٩ ، وأيضا دراسات اسلامية ، القاهرة ١٩٨١ .

(١٣) انظر بحثنا : Théologie ou Anthropologie, La Renaissance du Monde Arabe, Duclos, Bruxelles, 1973.

الخروج عليه ، وهو وحده الانسان الكامل ، وما دونه يتعلم منه ويتتلمذ عليه ، يطيع أوامره ونواهيه ٠

لقد حاولت الثورات العربية المعـــاصرة تغيير الهيـاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ولكن ظلت قضية الانسان معلقة ٠ بل كثيرا ماكانت تنتهك كرامة الانسان وحريته وحقوقه الطبيعية باسم الثورة ٠ وظل الغرب يزهو علينا بأنه الوحيد صاحب حضارة الانسان ، ففيه نشأ المذهب الانسانى Humanism منذ فجر النهضة الحديثة حتى اعلان حقوق الانسان٠ وتأتى اللجان عندنا لتكتب تقارير عن حقوق الانسان فى مجتمعاتنا العربية فتجدها منتهكة ضائعة بالرغم من توقيع النظم القائمة على وثيقة اعلان حقـوق الانسان !٠

٤ ـ الحرية : والحرية أيضا منصوص عليها فى الوحى وفى سير الخلفاء (١٤) ! لا يملك انسان لانسان أمرا ٠ وكل انسان مسـؤول ، الزم طائره فى عنقه ، لا يحمل وزر أحد ، ولا يخلصه أحد ٠ والحرية نتيجة للعقل والتمييز ٠ فالعقل استدلال حر والحرية اختيار للارادة طبقا لاستدلال العقل٠ الضمير حر ، وشعور الانسان حر حتى من قبضة فرعون ، ومستقل عن الشعور الجماعى العام(١٥) ٠ والتوحيد تحــرر للوجدان البشرى بفعل الشهادة ، نفى كل ما يقهر الشعور ويكبله فى فعل النفى « لا اله » ثم اثبات الفعل الحر فى فعل الاثبات « الا الله » ٠ وهذا هو المعنى الذى أعطته الثورة

---

(١٤) مثلا « كل ألزمناه طائره فى عنقه » (١٧ : ١٣) ، « وأن ليس للانسان الا ماسعى » (٥٣ : ٣٩) ، « بل الانسان على نفسه بصيرة » (٧٥ : ١٤) ، كذلك « لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى » (٢ : ٢٥) ٠ وقد استعمل لفظ الكسب فى القرآن ٦٧ مرة للدلالة على حرية الانسان ومسؤوليته عن عمله مثل « كل امرىء بما كسب رهين » (٥٢ : ٢١) ، « تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ، ولكم ماكسبتم » (٢ : ١٢٤) ، « لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت » (٢ : ٢٨٦) ٠ ومثل قول عمر المشهور « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ » ٠

(١٥) وهو مايشير اليه القرآن بقوله « وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى قال ياموسى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك » (٢٨ : ٢٠) ، « وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال ياقوم اتبعوا المرسلين » (٣٦ : ٣٠) ، « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله » (٤٠ : ٢٨) ٠

الإسلامية فى ايران لشعارها « الله أكبر قاصم الجبارين » فالتوحيد تحرر للوجدان الانسانى من العبودية فى شتى صورها(١٦) .

وقد أكد الفكر الاسلامى على ذلك خاصة عند المعتزلة فى اثبات حرية الاختيار واثبات الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ، واثبات قانون الاستحقاق ، والمسؤولية عن الأعمال والا استحال الحساب والعقاب . كما أكده علماء أصول الفقه الذين أثبتوا للمكلف قدره على الفعل ، ومنعوا تكليف مالا يطاق ، وأن العقل شرط التكليف لأنه مناط الحرية ، وأن الصبية والمجانين غير مكلفين . العلم والعبودية لا يجتمعان ، فالعبد الذى يتعلم يتحرر ، والذنب الذى يقترف يتم التكفير عنه بتحرير عبد ، والأمة التى تلد تصبح حرة بفعل الأمومة ، والحرية شرط الامامة حتى لا يكون الامام تابعا لسيد آخر . كما أنها شرط الشهادة ، فبدون حرية لا يعلن عن حق ، ولا يقال صدق .

ولكن يبدو أننا مازلنا نحاول أن نتحرر ، ولم ننته بعد من ذلك منذ بدأ فجر النهضة العربية الحديثة حتى الآن . نعرض لنظريات الحرية وثورات الشعوب ، ونكافح الاستعمار من أجل الحرية والاستقلال ، ونكتب روايات وأشعار عن الحرية ، ويستشهد المناضلون من أجل الحرية ، ولكن تظل قضية الحريات فى مجتمعاتنا مطروحة وكأن الحرية ليست نظرية بل ممارسة، وكأن العدى ليس فقط المحتل الخارجى بل أيضا أو بالأساس القهر الداخلى . ويبدو أن الأمر أعمق بكثير من القوانين المقيدة للحريات ونظم القهر والتسلط والقوانين الاستثنائية بل تعتمد جذور الأزمة فى التـــاريخ الى التسلطية كتصور ، والجبرية كعقيدة ، والامامية كسياسة ، والحـــرفية كتفسير ، والتبريرية كوظيفة للعقل(١٧) .

يمكن اذن اعادة الاختيار ، ترك الجبرية والكسب الأشعرى والنقل

---

(١٦) هذا هو تفسير المفكر الاسلامى الشهيد سيد قطب للتوحيد باعتباره يقوم على ثلاثة مبادىء : التحرر الوجدانى ، المساواة الانسانية ، التكافل الاجتماعى . أنظر « العدالة الاجتماعية فى الاسلام » .

(١٧) أنظر بحثنا : « الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر » المستقبل العربى ، يناير ١٩٧٩ . « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ــ ١٩٨١ ، (١) فى الثقافة الوطنية .

والتفسير الحرفى ، وابراز حرية الفكر وحرية الارادة كاختيار فى تراثنا القديم وكحاجة فى وجداننا المعاصر حتى يمكن حل مأساة الحريات فى عالمنا هذا مرة واحدة والى الأبد ، فهى حق الانسان الطبيعي أكده الوحى ، بمنعه الاكراه ، وشهادة المكره لا تجوز ، وذنبه مغفور ·

٥ ـ المساواة : بالرغم من حرية الانسان واثبات وجوده الفردى الا أنه أيضا ينتسب الى جماعة ويعيش لها · لذلك ظهر موضوع المساواة والعدالة الاجتماعية كشرط للسلام الاجتماعى · يظهر أحيانا فى تعبيرات اقتصادية وأخرى أخلاقية وثالثة سياسية · فبنص القرآن نجد أن المالك هو الله وحده والانسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه · له حق التصرف والانتفاع والاستثمار وليس له حق الاستغلال والاحتكار والاكتناز · الملكية وظيفة اجتماعية وليست شيئا للاستحواذ عليه · المال مجرد علاقة بين الأنا والشيء، يشير اليها باسم الصلة « ما » وبحرف الجر « لـ » · ومن هنا كان على الامام حق مصادرة أموال السفهاء والتأميم للصالح العام · وما تعم به البلوى لا يجوز ملكه كالماء والكلأ والنار قديما أى الزراعة والصناعة حديثا · والركاز ـ أى مافى باطن الأرض ـ ملك للأمة وليس للأفراد عند الفقهاء · عرف القدماء الحديد والنحاس والذهب والفضة وعرفنا نحن النفط · وبنص القرآن لا يكون المال دولة بين الأغنياء ، وللفقراء حق فى أموال الأغنياء ، غير الزكاة · ويعنى تحريم الربا أن العمل وحده مصدر القيمة وأنه لا يجوز الاثراء بالاستفادة من حاجات الناس انتهازا للفرص · وأن المجتمع الذى فيه انسان واحد تبرأ ذمة الله منه ، وأنه لا عجب أن يخرج رجل لا يجد قوت يومه فيخرج للناس شاهرا سيفه · وقد استمر هذا المثل الأعلى فى سيرة الخلفاء (١٨) ، وعند بعض اتجاهات المعارضة وجماعات الرفض حتى أتت المذاهب الاشتراكية الحديثة ينتسب اليها المثقفون والعمال فيسهل حصارهم واتهامهم بالكفر والالحاد ، والخيانة والعمالة ·

---

(١٨) النصوص فى القرآن كثيرة حول المساواة سواء فى ألفاظ الملكية أو المال أو الاستخلاف أو الأغنياء والفقراء ·· الخ · مثل « ولله ملك السموات والأرض » (٥ : ١٨) ، « له ملك السموات والأرض » (٥٧ : ٥) ، « وأنفقوا مما جعلناكم مستخلفين فيه » (٥٧ : ٧) · كما يحرم القرآن أكل أموال الناس بالباطل » (٢ : ١٨٨) ، « ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم انه كان حوبا كبيرا » (٤ : ٢) ، « لتأكلوا فريقا

ان أحد قضايانا الأساسية هى بلا شك قضية توزيع الثروة • فلدينا يضرب المثل بأقصى المجتمعات غنى وبأشدها فقرا ، مجتمع البطنة والترهل ومجتمع الجوع والقحط ، مجتمع البذخ والترف ومجتمع البؤس والحرمان وبالتالى نشأت الحاجة لدينا الى الأفكار الاجتماعية والمذاهب الاشتراكية فلا نجد الا العلمانية منها التى يسهل حصارها وعزلها فيضيع أثرها • هذا هو التحدى الحقيقى • وطالما قامت النظم التى تقبل بهذا التفـــاوت على الاسلام • تستمد شرعيتها منه وتحكم باسمه • مع أن الحاكم فى الاسلام آخر من يأكل وآخر من يشرب وآخر من يسكن ، وسيرة الخلفاء فينا مازالت حـــاضرة •

٦ ــ **التقـــدم** : وقد أصبح التقدم هدفا وطنيا عاما تصبو اليه الأمة بجميع فرقها • وفى الحقيقة أن التقدم مسار الوحى ، وبسببه تتوالى النبوات منذ أولى مراتبها حتى آخر مراحلها فتحقق هدفها وهو اســـتقلال الوعى الانسانى عقلا وارادة(١٩) • والتقدم موجود داخل آخر مرحلة من مراحل الوحى فى « الناسخ والمنسوخ » ، تقدم فى الشريعة ، واعادة صياغتها

من أموال الناس بالاثم » (٢ : ١٨٨) ، كذلك يحرم ترك المال بين يدى السفهاء « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » (٤ : ٥) ، أو بين الأغنياء « كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٥٩ : ٧) • كما يحرم جمع المال واكتنازه « ويل لكل همزة لمزة ، الذى جمع مالا وعدده » (١٠٤ : ٢) ، « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم • يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ماكنزتم لأنفسكم فذوقوا ماكنتم تكنزون » (٩ : ٣٤ ــ ٣٥) • ويحرم القرآن تركيز الأموال فى أيدى المترفين وتعطيل مصالح الناس ويطالب بالمشاركة فى الأموال • « واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها » (١٧ : ١٦) ، « فهى خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد » (٢٢ : ٤٥) ، « وشاركهم فى الأموال » (١٧ : ٦٤) « وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٥١ : ١٩) • أنظر أيضا بحثنا « المال فى القرآن » • قضايا عربية ، ابريل ١٩٧٩ • « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ــ ١٩٨١ » (٢) فى اليسار الدينى •

(١٩) يظهر لفظ التقدم فى القرآن فى « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٧٤ : ٣٧) ، « ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين » (١٥ : ٢٥) ، كما يهاجم القرآن التخلف والمتخلفين والخوالف والقعود والقعدة والقاعدين ، « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف » (٩ : ٨٧) ، « انكم رضيتم بالقعود أول مرة » (٩ : ٨٣) ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما » (٤ : ٩٥) •

طبقا للقدرات الانسانية • ومصادر الشرع أربعة تدل على تقدم كل مصدر على الآخر ، السنة تقدم على القرآن فى الزمان ، والاجماع تقدم على السنة ، والقياس تقدم على الاجماع • كل عصر يمثل تقدما بالنسبة للعصر السابق • لذلك أمكن لكل عصر أن يؤسس اجماعه • كما تحتوى المبادىء اللغوية فى علم الأصول مثل الحقيقة والمجاز ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، المطلق والمقيد ، على حركة فى التشريع من أجل التقدم ، تقدم جيل على جيل ، واثبات للزمان ، ودور الأجيال فى الاجتهاد • وفى أصول الدين ظهر التقدم فى الصلاح والأصلح عند المعتزلة ، وفى النبوة أى تاريخ الانسانية فى الماضى ، وفى أمور المعاد أى تاريخ الانسانية فى المستقبل •

ولكن الذى رسب فينا هو تصور آخر يرى التاريخ فى سقوط مستمر ، وأن السلف خير من الخلف(٢٠) • وهو آخر جزء فى العقائد بعد الامامة ، وترتيب الخلفاء والأئمة تبعا للافضلية ، اعتمادا على أحاديث « خير القرون قرنى ••• » فتصورنا التاريخ فى سقوط مستمر بعد الخلفاء الأربعة ، من النبى الى الصحابة الى التابعين الى تابعى التابعين • وبالتالى نحاول المساهمة فى صنع التقدم والتاريخ يتساقط من بين أيدينا • وهذا هو المنبع الدائم للحركة السلفية وحركة النهوض بالعودة الى الوراء • وعلى أفضل تقدير ، نضع أنفسنا خارج التاريخ والزمان بعد أن أعطينا الله الزمان كله أى الخلود ، وما دونه الفناء • فضاعت الحركة عن التاريخ ، ولم ندرك التطور كسنة له(٢١) • وجاءت الأحزاب التقدمية فعالجت موضوع التقدم بعقلية متخلفة فقاومت التفاوت الطبقى دون القضاء عليه من جذوره فى الوجدان ، وناهضت القهر دون حله من جذوره التاريخية ، وتصدت للتخلف وظنته فى نقص معدل التنمية الاقتصادية دون القضاء على معوقات التقدم فى الذهن وما ترسب فى الوعى القومى •

هذه القيم الأساسية والمفاهيم النظرية لا شأن لها بفلسفة التنوير فى

---

(٢٠) « فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة ، واتبعوا الشهوات » (١٩ : ٥٩) • وهو المعنى فى القول المشهور « بئس الخلف لخير السلف » •

(٢١) أنظر دراستنا : « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » دراسات اسلامية ، القاهرة ١٩٨١ •

الغرب بل حاول الغرب الاقتراب منها فوقع فى حدود العنصرية والرومانسية(٢٢) · بل هى أهم مقولات العلوم الاسلامية القديمة خاصة عند المعتزلة والفلاسفة · وهى فى نفس الوقت تعبر عن متطلبات الحاضر ، وتمتد جذورها عند القدماء · ان لم تتأسس اسلاميا ، وان لم تعرض نفسها عرضا محليا تعبيرا عن حاجات الأمة فان المجتمع سيظل يستلهم حاجاته من التراث الغربى رافضا الفكر الاسلامى باعتباره على نقيض ما يبحث عنه · هكذا فعل القدماء مع التراث اليونانى عندما حولوه الى تراث محلى خالص فوجد المسلمون فى فكرهم العقل والطبيعة ، والأخلاق والسياسة · وهى القيم التى لا بديل عنها فى أية نهضة معاصرة أو تخطيط مستقبلى للدور الثقافى للفكر الاسلامى ·

ثالثا ـ مدى مايمكن أن يسهم به الفكر الاسلامى المعاصر فى مواجهة قضايا العصر ومشكلاته وتحدياته :

ليست القيم الاسلامية وتصورات الاسلام الأساسية مجرد فلسفة نظرية أو مذهب فلسفى يكتفى به الانسان ويقتنع به ، يملأ عليه حياته ، ويعطيه الطمأنينة والسكون بل مجرد اعداد ذهنى للانسان لمواجهة تحديات عصره ومشكلات جيله ، يمده بطاقة وقدرة ، ويحدد له خططه وغاياته · الفكر الاسلامى على هذا النحو فكر نضالى يقوم على المواجهة كما كان فى بدايته يقوم على « أسباب النزول » أى أن الواقع سابق على الفكر ، وأن المشكلة الاجتماعية هى التى تتحدى الفكر ، وتطالبه بمقابلة التحدى بتحدى مماثل · وقد كان عمر بن الخطاب يقبل التحدى ويفرض حلا بحكم البديهة والمصلحة فيأتى الوحى مؤيدا لاجتهاده · لا مكان اذن لفكر اسلامى خارج الزمان والمكان ، يقول كل شىء ولا شىء ، يسهب ويطيل فى لا موضوع أو يتناول موضوعات لا وجود لها ، لا يثير قضية ، ولا يضع مشكلة أو يتطلب حلا · يقتصر على المبادىء العامة دون تطبيقها فى مجتمع بعينه فى لحظة تاريخية محددة ، وفى مشكلة بعينها حتى يمكن أن تظهر قدرة الفكر الاسلامى على مواجهة التحديات وايجاد حل للمعضلات · وفى هذه الحالة يكون الفكر الاسلامى مخاطرة ومغامرة ، ومعركة وصراعا وليس مجرد اعلان لحسن النوايا ولكمال الاسلام !

---

(٢٢) أنظر مقالنا « نحن والتنوير » قضايا عربية ، يوليو (تموز) ١٩٧٩ · « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧١ » (١) فى الثقافة الوطنية ·

وعلى سبيل المثال يمكن للفكر الاسلامى أن يواجه قضـــايا العصر الأساسية وهى بالنسبة لنا يمكن اجمالها فى ست :

١ ـ تحرير الأرض من الاحتلال والغزو :

ان أول قضية تعرض لنا هى قضية احتلال الأرض ، سواء من الاستعمار القديم (فمازالت هناك أراض محتلة فى المغرب وأفغانستان وكشمير) ، وهى كلها أراض يعيش عليها المسلمون ، وبالتالى تدخل فى دار الاسلام أو فى الغزو الاستيطانى الجديد فى قلب العالم الاسلامى والوطن العـــربى فى فلسطين . ويمكن ايراد أسباب الاحتلال من الدراسات التاريخية وكيفية مقاومته من علوم السياسة . ولكن مايهمنا هو كيف يمكن للفكر الاسلامى أن يساهم فى كيفية تحرير الأرض من الاستعمار القديم والغزو الاستيطانى الجديد . وطالما استعملناها للحماس فى أجهزة الاعلام دون جدية من أجل اعداد الجماهير لأخذ مصائرها بيدها . مثلا :

(أ) الله والأرض فى القرآن وحدة واحدة كما يبدو ذلك فى عديد من الآيات مثل « اله السموات والأرض » ، « رب السموات والأرض » ، « له ملك السموات والأرض » ، « وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله » ... الخ . مما يدل على أن الدفاع عن الأرض دفاع عن الله وأن المؤمن بالله لابد وأن يؤمن بالضرورة بالأرض(٢٣) .

(ب) الحث على القتال دفاعا عن الأرض والديار ، والاعداد لذلك ، وهجوم القرآن على القاعدين والمتخلفين المتثاقلين الى الأرض الذين يؤثرون الدنيا على الآخرة . لذلك كان الجهاد أصلا من أصول الشريعة وركنا من

---

(٢٣) ذكر لفظ « الأرض فى القرآن ٤٦١ مرة منها ٢٠٨ مرة مع « السموات » مما يدل على هذه الوحدة بين السماء والأرض سواء فى الخلق أو الملك أو الحمد أو الألوهية أو الربوبية أو العـــلم أو التسبيح أو القـــدرة أو الميراث أو الجنة أو الكبرياء ... الخ .

أركان الاسلام كما أبرزت ذلك الحركة الاسلامية المعاصرة ، وتعظيم الشهداء وبأنهم أحياء عند ربهم يرزقون(٢٤) ٠

(ح) الفتوحات والتبليغ واعـلان التوحيد ، وتحـرير الشعوب من الطاغوت والقهر وضمهم تحت « لا اله الا الله » ، فالاسلام فاتح للأرض ، محرر للشعوب ، تحقيقا لكلمة الله ، وأداء للامانة ، وتحويلا للتوحيد من النظر الى العمل ، ومن المعرفة الى الوجود ٠

(د) مهمة الامام الذب عن البيضـــة ، واقامة الثغـــور ، وتجهيز الجيوش ، والدفاع عن دار الاسلام قبل أن تكون تطبيق الحدود وتقســـيم الغنيمة والفيء ٠ فالدفاع عن البـــلاد فرض على الحاكم والمحكوم دون الاستسلام للعدو أو الرضا بالاحتلال ٠

٢ ـ الدفاع عن الحريات فى مواجهة القهر :

قضيتنا الأساسية الثانية هى قهر الحريات ، فسجوننا ملأى بالخصوم السياسيين وكأننا لا نتصور الا فارسا واحدا فى الميدان ، هو الحاكم الزعيم الملهم ، الرئيس المجاهد الأعظم حتى كانت صورتنا فى ذهن الغرب أن واحدا فقط لدينا هو الحر ، هو الحاكم ، أما الباقون فعبيد فى حين أن الناس كلهم فى الغرب أحرار ٠ ويمكن للفكر الاسلامى أن يساهم فى الدفاع عن قضية الحريات فى البلاد وأن يساعد على القضاء على شتى صنوف القهر والطغيان على النحو الآتى :

(أ) الشهادة : وهى أول ركن من أركان الاسلام بفعليها النفى فى

---

(٢٤) « يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال » (٨ : ٦٥) ، « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ٠ الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله ٠٠٠ » (٢٢ : ٣٩) ؛ « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٨ : ٦٠) ، انكم رضيتم بالقعود أول مرة ، « وقل اقعدوا مع القاعدين » (٩ : ٣٨) ، « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف (٩ : ٨٧) ، « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما » (٤ : ٩٥) ٠ « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » (٣ : ١٦٩)٠

« لا اله » والاثبات فى « الا الله » تحريرا للوجدان من كل صنوف العبودية حتى لا ينتسب الا لمبدأ واحد عام وشامل · وهى ليست فقط تمتمة بالشفتين، بل شهادة على العصر ورؤية لأحداثه وحكم على نظمه مع قياس المسافة بين الواقع والمثال · فلا يوجد موحد بالله يقبل الضيم والظلم والطغيان ·

(ب) « لا اكراه فى الدين » وأن كل انسان له عقل قادر على التمييز ، وارادة حرة قادرة على الاختيار ، وأنه ليس لأحد سلطة على آخر حتى الرسول فما عليه الا البلاغ ·

(حـ) الحكم بيعة وعقد ، شورى واختيار · وبالتالى لا يكون الحكم شرعيا الا بناء على اختيار الناس وبيعتهم · يستحيل اذن القفز على السلطة أو الانقلاب عليها أو التسلط على رقاب الناس ·

(د) المعارضة السياسية حق للأمة من « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ، فالدين النصيحة ، وأن أعظم شهادة كلمة حق فى وجه امام جائر ، والساكت عن الحق شيطان أخرس · بل ان الدولة نفسها تقوم بالرقابة على نفسها من خلال وظيفة الحسبة ، وهى الوظيفة الأســـاسية للحكومة الاسلامية ، تراقب الأسواق والأسعار ، وتكشف التلاعب والاحتكار وكل مظاهر الغش والفساد ·

(هـ) لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، فالحـــاكم هو القانون أو الشريعة ، يلتزم بها الحاكم والمحكوم · ويجوز للأمة الخروج على الحاكم ان عصى القانون وأخل بالعقد فتبطل البيعة ·

٣ ـ العدالة الاجتماعية فى مواجهة سوء توزيع الثروة :

مما لاشك فيه أن الاسلام دين المساواة والعدالة الاجتماعية بنص القرآن · ومما لاشك فيه أيضا أن من قضايانا الأساسية سوء توزيع الثروة ، والفروق الشاسعة بين الدخول · فمنا من يموت بطنة ومنا من يموت جوعا · والفكر الاسلامى قادر على دفع الناس ، حكاما ومحكومين ، على حل هذه القضية

واعادة توزيع الدخل بحيث يحقق أكبر قدر ممكن من المســـاواة والعدالة الاجتماعية على النحو الآتى :

(أ) نظرية الاستخلاف التى تجعل المال مال الله وأن الانسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه له حق التصرف والانتفاع والاستثمار وليس له حق الاحتكار والاستغلال والاكتناز · ويجوز للامام التدخل بالمصادرة والتأميم لصالح الجماعة · ووسائل الانتاج التى تعم بها البلوى ملكية عامة مثـل الماء والكلأ (الزراعة) والنار (الصناعة) والملح (التعدين) · وكل مافى باطن الأرض من معادن (الركاز) ملك أيضا للأمة ·

(ب) يرفض الاسلام تركيز المال فى أيدى قلة من الأغنياء والمترفين حتى لا تتم سيطرة رأس المال على الحياة الاجتماعية والسياسية ، ويرى دورة رأس المال فى المجتمع من خلال الزكاة ، والمشاركة فى الأموال ، ورد فضول الأغنياء أى ما يزيد على قوام الحياة ـ من مأكل وملبس ومشرب ـ الى الفقراء ئ وتكوين مجتمع ليس فيه انسان واحد جائع والا برئت ذمة الله منه · فيستحيل أن يكون فى مجتمع واحد « بئر معطلة وقصر مشيد » ·

(حـ) العمل وحده مصدر القيمة ، فالمال لا يولد المال ، بل الجهد والعرق والانتاج هو الذى يولد المال · والعمل وحده مصدر الربح ، وتفاوت الأجور طبقا لتفاوت الجهد · لذلك حرم الربا والاثراء على حساب الغير وحاجاته · الأرض لمن يفلحها ، ومن استصلح أرضا فهى له ، ومن أنتج فله نتاج عمله ·

(د) ان رؤية الاسلام للدنيا واعتبارها مجرد معبر للآخرة تجعل ملكية الانسان لعمله ولأثره ولسنته ولذكراه وليس لماله · وأفضل ميراث ماكان ميراث الحكمة والنبوة والفكر والقدوة · فالأعمال قيمة ، والأشياء لا قيمة ، وبالتالى يصحب الانسان أعماله ويترك الأشياء ، والأعمـــال الصالحة أبقى فى الدنيا من الأموال المكدسة فى البنوك الأجنبية من عوائد النفط وثروات البلاد المهربة(٢٥) ·

---

(٢٥) « وأن ليس للانسان الا ماسعى ، وأن سعيه سوف يرى » (٥٣ : ٣٩ ـ ٤٠) ، « يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه » (٨٤ : ٦) ، « لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت » (٢ : ٢٨٦) ·

٤ ـ التنمية الشاملة في مواجهة التخلف الحضارى :

والتخلف الحضارى قضية أساسية · بل ان كل القضايا الأخرى انما هى تعبير عن أوضاع التخلف مثل سوء توزيع الثروة ، وقهر الحريات · والتنمية هنا لا تعنى الاقتصادى وزيادة الانتاج والدخول فحسب فى مقابل قلة الموارد أو سوء استخدامها وقلة الانتاج ، وضعف الدخل القومى ، ونقص الخدمات بل تعنى التنمية الشاملة التى تتعرض لقضـــايا التعليم والصحة والخدمات العامة ، والاسلام قادر على مواجهة مظاهر التخلف والمساهمة فى تنمية المجتمع على النحو الآتى :

(أ) زراعة الأرض فالأرض فى القرآن هى الأرض الخضراء التى ينزل عليها الماء فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج ، وليست الأرض الصفراء الصحراء القاحلة مثل أراضينا الآن · فالســـكن لا يكون الا حيث الماء والزرع(٢٦) · ومن استصلح أرضا فهى له ، فالشىء قيمته فيما يبذل فيه الانسان من جهد وعمل · والأرض لمن يفلحها فى عرف الفقهاء لأن الملكية بمفردها ليست وظيفة أو مهنة دون عمل · والمزارعة والمؤاجرة تحتم الاشتراك فى المحصول أى فى نتاج الأرض فليس الفلاح مجرد أجير زراعى بل هو مشارك فى الانتاج ·

(ب) الصناعة : وتقوم الصناعة على استثمار المواد الأولية من باطن الأرض من خلال العمل وبالجهد الانسانى · وقيمة الانتاج بمقدار الجهـد المبذول دون أن يكون هناك « فائض قيمة » لصاحب رأس المال · وليست الصناعة فقط هى الصناعات الخفيفة مثل الصناعات الزراعية والملابس بل هى الصناعات الثقيلة التى تقوم على الحديد الذى فيه بأس شـــديد ومنافع للناس ·

(ح) الخدمات : لكل انسان حق التعليم ، وحق الرعاية الصحية ،

---

(٢٦) « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح مخضرة » (٢٢ : ٦٣) ، « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا » (٣٦ : ٣٣) ، « وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » (٢٢ : ٥) ·

وحق السكن ، وحق العمل ، فالعلم فريضة ، ورعاية الجسد واجب ، والايواء حق طبيعى ، والعمل وسيلة الانتاج • وقد كانت الحضارة الاسلامية نموذجا للعمران ، من حيث بناء المدارس والمساكن والمصانع « والبيمارستانات » •

(د) البيروقراطية والتسلطية وتشخيص المؤسسات كلها ظواهر للتخلف من حيث الادارة • فالبيرواقراطية قضاء على زمام المبادرة ، وأخذ القرار ، ونزع المسؤولية من مواطن الانتاج • والتسلطية تحكم وادعاء ملك • وتشخيص المؤسسات هو تصور الانسان بدلا من الغاية • والمجتمع الاسلامى يقوم على قضية يلتزم بها الجميع ، ويكون مسؤولا عنها مع انكار الذات والسعى وراء تحقيق الهدف •

٥ ـ اثبات الهوية ضد الاغتراب :

وقضية الهوية مازالت بالنسبة لنا أحد قضايانا الرئيسية ضد التغريب، نتفاوت فيها من منطقة الى منطقة تبعا لشدة الاستعمار وتغلغله فى النفوس وما تبقى منه فى العقول • برزت قضية الأصالة فى مواجهة التحديث والاغتراب المرتبط به بحيث وضعت الأنا ذاتها فى مواجهة الآخر • وتتفاوت المجتمعات الاسلامية فيما بينها فى حدة المشكلة • فالمجتمعات التى داهمها الاستعمار كانت أحد وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية فى مقابل التغاير ، والأنا فى مواجهة الآخر • ولكن بعد الاستقلال الوطنى عاد المستعمر من خلال الثقافة وانتشر التغريب • استقلت البلاد ولكن احتلت الأذهان • وقد ولد الفعل ، وهو التوجه نحو الآخر الى رد فعل هو الرجوع الى الأنا كما هو الحال فى الثورة الاسلامية فى ايران ، والحركة الاسلامية المعاصرة فى شتى أنحاء العالم العربى والاسلامى • وقعنا فى ازدواجية الثقافة وتخاصمت ثقافتان يكفر كل منهما الآخر • يرى كل منها بقاءه وحياته فى فناء الآخر وموته •

ويستطيع الفكر الاسلامى أن يعطى نموذجا دفاعا عن الهوية ضد الاغتراب على النحو الآتى :

(أ) تحريم القرآن موالاة الغير ، والتقرب الى الأعداء ، والمصالحة معهم ، والتودد اليهم ، فغاية الأعداء هى القضاء على هوية الأنا وايقاعها فى التقليد والقضاء عليها حتى لا يوجد الا الآخر(٢٧) ٠

(ب) رفض التقليد والتبعية فى السلوك الفردى وفى العقائد من أى فرد كان ، واثبات المسؤولية الفردية ٠ فايمان المقلد لا يجوز ، والاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب(٢٨) ٠

(حـ) لقد استطاع الفكر الاسلامى القديم تمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته بل قام بدور ناقد لها ، ومطور ومكمل لانجازاتها ، فظل اسلاميا معاصرا ، ذاتيا قادرا على التعامل مع الآخر ، ممثلا للحضارات القومية كلها ٠

(د) بالرغم من انهيار الفكر الاسلامى الحديث بالغرب وأخذه كنموذج للتحديث من حيث الصناعة والتعليم والنظم البرلمانية والدستورية الا أنه أيضا كان ناقدا للغرب فى دهريته واباحيته ودنيويته (الأفغانى ، اقبال) ٠ ولم يفقد خصوصيته وهو فى أوج التعامل معه بالرغم من الاستعمار أو بعد الاستقلال ٠

٦ ـ توحيد الأمة فى مواجهة التجزئة :

اذا كانت الهوية اثباتا للمركز والابداع منه فان التوحيد اثبات للمحيط

---

(٢٧) يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ومن يتوله منكم فانه منهم » (٥ : ٥١) ، « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم « (٢ : ١٢٠) ، « يأيها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردونكم بعد ايمانكم كافرين » ٠ وأقوى تعبير عن هذا التضاد سورة « الكافرون » ، « قل يأيها الكافرون ، لا أعبد ماتعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ٠ ولا أنا عابد ماعبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولى دين » ٠

(٢٨) « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (٤٣ : ٢٣) ، وكذلك الحديث المشهور عن أبى هريرة « لتتبعن سنن من كان قبلكم باعا بباع ، وذراعا بذراع ، وشبرا بشبر حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه ! قلنا يارسول الله : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن ؟ » ٠

وربطه بالمركز كمجال له · فالتوحيد ليس عقيدة فقط بل هو حضـــارة وتاريخ فرد وأمة · وقضية الوحدة ، بالنسبة لنا ، وحدة الأمة بدلا من التجزئة والتشتت والتبعثر احدى القضايا الرئيسية فى جيلنا بعد أن ضاعت منا وأصبحنا نسعى اليها من جديد · والفكر الاسلامى قادر على تحقيقها والمساهمة فى ايجادها على النحو الآتى :

(أ) التوحيد عقيدة الاسلام الرئيسية ، وتصوره النظرى ، وأساسه السلوكى أبرزها القرآن، وهى وحدة عقلية طبيعية أخلاقية ، وهو مبدأ معرفى، انطولوجى ، سلوكى ، جمالى ، تاريخى(٢٩) ·

(ب) تنتج عنها وحدة الذات ، ووحدة القول والعمل ، ووحدة الفكر والوجدان ، وبالتـالى يستحيل النفـاق ، وازدواجية السـلوك ، وتتوحد الشخصية ، وتتجند طاقاتها فتعلن عن الحق بالقول وتشهد عليه بالعمل ، وتبرهن عليه بالفكر ، وتشعر به بالوجدان(٣٠) ·

(ج) لقد خرج التراث الاسلامى كله تعبيرا عن هذه الوحدة ، وانطلقت علومه كلها من المركز وهو القرآن ، تنسج نفسها كدوائر حوله ، فظهر التوحيد متحققا فى التراث والعلم والحضارة ·

(د) ظهر التوحيد أيضا فى وحدة التاريخ ووحدة الشعوب كلها · فقد استطاع الاسلام التوحيد بين القبائل ، وصهر الشعوب ، وأسقط كل حواجز اللغة ولون البشرة والطبقات الاجتماعية والقومية والعنصرية · وأصبح العمل الصالح مقياسا واحدا وشاملا للجميع(٣١) ·

---

(٢٩) « والهكم اله واحد » (٢ : ١٦٣) ، « أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟ » (١٢ : ٣٩) ، « أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشىء عجاب ! » (٣٨ : ٥) ، « ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ·

(٣٠) « يأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون · كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون » (٦١ : ٢ ــ ٣) ، « يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم » (٣ : ١٦٧) ·

(٣١) « كان الناس أمة واحدة » (٢ : ٢١٣) · « ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة » (٤٢ : ٨) ·

رابعا - مدى قدرة الفكر الاسلامى على استشراف المستقبل الأفضل وارتياد آفاقه ، وبيان الطرق لتحويل الأفكار الى واقع تطبيقى :

لقد استطاع الفكر الاسلامى القديم أن يقوم بنفس الدور المناط به حاليا . فقد استطاع بقدراته الذاتية على الخلق والابداع احتواء كل الحضارات القديمة وتمثلها . كما استطاع التوحيد الانتشار فوق الحضارتين القديمتين وفتح امبراطوريتى الفرس والروم ووراثة العالم القديم كله . والاسلام اليوم فى نفس الظروف وبنفس الامكانيات والتحدى الأعظم بالنسبة لنا هو : هل يمكن الوصول الى نفس النتائج ؟ ان الاسلام اليوم محاط بأكبر امبراطوريتين حديثتين وأقوى دولتين عظميين ، لم تنهكهما الحروب بعد . والعالم الاسلامى بموقعه الجغرافى الفريد وامكانياته العالية من حيث المواد الأولية ، والنفط ، والثروات الطبيعية ، والأسواق ، والأيدى العاملة ، والخبرات البشرية لا حد لها . ورصيدنا ضخم فى العالم الثالث ، حيث نكون قلب أفريقيا وآسيا . وأمريكا اللاتينية تشاركنا نفس الهموم والرغبة فى الاستقلال والتحرر .

ولكن السؤال كيف يمكن تحقيق ذلك بالفعل ؟وما هى العقبات التى تحول دون ذلك ؟. ان الاسلام يريد أن يخطط ليحقق وينتج لا مجرد تأمل نظرى (البوذية) أو شهادة من أجل التاريخ (المسيحية) . ولا يوجد الا ثلاثة طرق :

(أ) طريق التنظيمات السرية الذى تتبعه بعض فصائل الحركة الاسلامية أو العلمانية (الماركسية) وهو الطريق الذى اتبعته الثورات العربية والتى أدت الى الانقلابات العسكرية . وهو طريق مسدود لأن التغير الاجتماعى والنهضة الشاملة أكثر بكثير من الانقلابات والاستيلاء على السلطة . فطالما حصلت اتجاهات على السلطة زاد التعتيم ، وتوالت الهزائم ، واتسع التخلف . وطالما لم تحصل تيارات على السلطة وكان لها أبلغ الأثر فى الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية . وكيف يمكن الدعوة للاسلام سرا وهو ليس جريمة ، ولسنا باطنيين ؟ وكيف تنجح دعوة سرية فى دولة تقوم أساسا على أجهزة الأمن ، وعيونها فى كل مكان ؟ ولطالما جربنا ذلك فكانت النتيجة الصدام مع النظم القائمة ونكوص الحركة

الاسلامية أو انتشارها على نحو مرضى راغب فى الثأر والانقسام · فالدعوة السرية اذن لكثير من الأسباب طريق مسدود ·

(ب) الخروج العلنى ، وعصيان النظم القائمة ، والجهر بالعداء ، وتكفير حكم البشر · والصدام المسلح أو على أقل تقدير المواجهة العنيدة · فأى نظام قائم لن يترك السلطة اختيارا ، وأى مواجهة مدنية لجماعات دينية لن تصل الى السلطة بل سيتم حصارها وتكفيرها وعزلها فتنفر الناس منها · والناس أقرب الى طاعة أولى الأمر من الخروج عليهم · وماذا يجدى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والاتيان بمنكر أعظم منه وضياع المعروف ؟ وكيف يقبل التغيير من بيده السلطة وهو مدان مكفر مجرح سلفا ؟ فالجهر بالعداء والدعوة الى الخروج العلنى أيضا طريق مسدود ·

(حـ) لم يبق اذن الا طريق الشرعية ، والعمل من خلال النظم القائمة ، فلا الاسلام سر نخفيه ولا الدعوة له جريمة نخشاها · ليس المطلب الحصول على سلطة بدلا من السلطة القائمة ، ولو أن ذلك مطلب شرعى لكل تيار فى اطار الشرعية وبناء على اختيار الأمة بأسلوب ديموقراطى حر ، بل الهدف توحيد فرق الأمة وعلى رأسها الحركة العلمانية قصيرة النظر الغير مرتبطة ارتباطا عضويا بتراث الأمة وتاريخها وثقافتها الوطنية ، والحركة السلفية التى تؤثر الصورة على المضمون ، والشعار على الواقع · فلا مضمون بلا صورة (الحركة العلمانية) ولا صورة بلا مضمون (الحركة السلفية) · قد لا يكون للنظم القائمة مصلحة فى التغيير ، ومع ذلك فالتغيير أبقى عليها من الوقوف ضده ، والتمسك بالاسلام كدرع يحمى مصالح الأمة خير من الوقوع فى اسلام بلا أمة أو فى أمة بلا اسلام · وأن يتم ذلك من خلال رؤية تاريخية ، ومشروع طويل يتحقق فى عدة أجيال · وليحكم اليوم من يشاء · فما ضاع خلال قرون طويلة لا يعود الا بجهود عدة أجيال بناء على خطة محكمة ورؤية تاريخية يتمثل بعضها فى الآتى :

١ ـ مشروع اعادة بناء التراث :

لما كان التراث مازال حاضرا فى وجدان الأمة ، مؤثرا فيها ، يمدها بقيمها ، ويحدد تصوراتها ، ويوجه سلوكها فانه حتى الآن مازال وحدة واحدة ، كلا شاملا ، خلطا متنافرا ، به مايضر (النزعات الصوفية والاشراقية

والحرفية .) أكثر مما ينفع (النزعات العقلانية العلمية الواقعية) ٠ فمهما حاولت الحركة العلمانية أن تدعو الى العقلانية والعلمية والتقدم والحرية والديموقراطية فان دعوتها ستصدم لا محالة بميراث ألف عام من التصوف٠ والاشعرية أرسخ وأعمق فى وجدان الناس من دعوات المعاصرين ٠ وطالما أن هذا الموروث لم « يتصرف » بعد فانه سيظل المنبع الأول الذى يغذى الحركات السلفية ٠ مشروع اعادة بناء التراث اذن هو اقامة نهضة شاملة تلى حركة الاصلاح الدينى فى القرن الماضى وتطورها ٠ وعلى هذا النحـو نضمن التغيير من خلال التواصل لا من خلال الانقطاع حتى نأمن الردة (تركيا ، بولندا) ٠ كما نأمن رد فعل الحركة السلفية والعودة الى المنبع بلا مصب وتقوية الجذور بلا ثمار ٠ كما نأمن من ازدواجية ثقافة الأمة ، وشق وحدة الصف ، وضياع وحدة الثقافة الوطنية وتشتتنا بين التعليم الدينى والتعليم الدنيوى ٠

فاذا كنا قد عشنا المحافظة الدينية (الاشعرية المزدوجة بالتصوف) خلال ألف عام ، من القرن الخامس حتى الخامس عشر فاننا عشنا العقلانية التحررية (المعتزلة والفلاسفة) حوالى ثلاثمائة عام من القرن الثانى حتى القرن الخامس ، وظل جناحا المحافظة والتقدم غير متعادلين فى وجداننا القومى ، فصرنا نتعثر أو نعرج وكأننا نسير على ساق واحدة ، أو كالأعور يرى العالم بعين واحدة ٠ كل المرجو الآن هو مجرد التحول من الأشـــعرية والتصوف الى المعتزلة والفلاسفة من أجل ضغط الألف عام من المحافظة الدينية وزيادة الثلاثمائة عام من العقلانية التحررية حتى يأتى جيل تتعادل فيه الكفتان ، وهنا يبدأ المجتمع فى النهوض والسير على ساقين متساوين ، والنظر الى العالم بعينين اثنتين ٠ ويتم ذلك عن طريق اعادة الاختيار بين البدائل طبقا لظروف العصر ، المجتمع المهزوم المتخلف ، المغايرة لظروف القدماء ، المجتمع المنتصر المتقدم الراغب فى الدفاع عن العقيدة الجديدة ضد الهجمات عليها ٠ التراث فيه نقل وعقل ، جبر وحرية ، تشبيه وتنزيه ، ايمان وعمل ، امامة بالنص والتعيين وامامة بالبيعة والاختيار ، اشراقية وعقلانية ، تصوف وفقه ، اثر ورأى ٠ فاذا كان القدماء قد اختاروا الأول نظرا لظروفهم فاننا نختار الثانى نظرا لظروفنا ، فالتنزيه لدينا أولى من التشبيه ، والحرية دون الجبر ، والعقل دون النقل ، والعمل له الأولوية على الايمان ، والبيعة والاختيار لا النص والتعيين ، عقل الفلاسفة دون اشراق

الصوفية ، ورأى الفقهاء والمصلحة لا النص والأثر ... الخ . وهنا يصبح التراث دافعا على التقدم وليس معوقا عنه ، جزءا من تاريخنا وحاضرنا واختيارا لمستقبلنا . ونكون مسؤولين عنه ولسنا نقلة له ، نطوره ولا نروج له « كالحمار يحمل أسفارا » . ويكون للاسلام السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى دلالة فى حياتنا المعاصرة دون الاســلام الشعائرى الفقهى المظهرى ، وأن يتحول هذا المشروع ، مشروع اعادة بناء التراث الى برامج علمية مفصلة فى الجامعات ومعاهد البحث العلمى بل وفى أجهزة الاعلام كرافد أساسى فى ثقافتنا الوطنية . ويدخل كجزء من برامج التعليم ، ويكون لكل مادة تعليمية رؤية تراثية حتى العلوم الطبيعية والرياضية ، الطب والكيمياء والصيدلة والحيوان والنبات ، والهندسة والحساب والفلك والجبر والموسيقى حتى يحدث الابداع دون النقل . ولا يكفى فى ذلك نشر التراث وجمعه وعرضه وشرحه بل استيعابه والوعى بمنطلقاته ودوافعه وبواعث خلقــه(٣٢) .

٢ ـ حرية الفكر :

كى يكون للتراث الاسلامى دور فى تطور فكر الأمة والدخول فى تحديات عصرها فان ذلك لا يمكن أن يحدث الا بحرية الفكر ، فالصراعات قبل أن تكون اجتماعية سياسية اقتصادية هى صراعات فكرية بالأساس . وبالتالى يكون الفكر هو مرآة المجتمع ، يقرأ فيه كل فرد مكوناته وواقعه . ولا يمكن أن تحدث رؤية أو يتحقق سلوك الا بحرية الفكر ، والا كان الصراع همجيا خالصا . وتتحقق حرية الفكر على النحو الآتى :

(أ) ضرورة اجتهادات الأمة كلها بجميع فرقها . فلا أحد يحتكر الحق ودونه الباطل . ثم يحدث حوار مفتوح بين جميع الفرق والاجتهادات حتى يمكن أن تتوحد ان لم يكن على مستوى الاطر النظرية فعلى الأقل على مستوى البرامج العملية ، فتعدد النظر ووحدة العمل أحد الدروس الفقهية القــديمة .

---

(٣٢) انظر الخطة العامة لمشروع اعادة بناء التراث فى كتابنا « التراث والتجديد » المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ .

(ب) عدم دخول الدولة كطرف فى الحوار ، تناصر فريقا دون فريق ، تكفر فريقا وتعلن عن ايمان فريق · الدولة سلطة تنفيذية خالصة أما النظر والتشريع فمن شأن المفكرين أى فقهاء الأمة ·

(حـ) الحوار بين الحركة الاسلامية والحركة العلمانية ، وهما الجناحان الرئيسيان فى فكر الأمة · الأول يدافع عن الأصول والثـــانى يجتهد فى الفروع ، الأول يحرص على الجذور والثانى يقتطف الثمار · وطالما لم تتوحد الحركتان سيظل الشقاق فى الأمة والخصام فى وجدانها ويغيب الحوار ، ويظهر العنف ، والسباق نحو السلطة ·

(د) حرية التفكير والتنظيم العلنى الشرعى للحركة الاسلامية التى لاقت أشد صنوف العذاب والاضطهاد من الثورة العربية حتى أصبح بينهما ثأر لا يمحوه الا الدم · فالفكر الاسلامى فكر شرعى ، والتنظيم الاجتماعى القانونى للحركة الاسلامية تنظيم تاريخى ، لم يغب مرة واحدة ، بل ان الحكم الاسلامى حكم شرعى بنص القرآن وبضرورة التاريخ وبعد استيلاء الحركة العلمانية على مقاليد الحكم ·

(هـ) تكوين الجمعيات الثقافية والسياسية والاجتماعية المستقلة التى تبدأ بالحـوار وتطرح جميع الموضوعات دون خوف أو رهبة حتى مايظنه الناس على أنه من المقدسات أو المحرمات (التابو) كالدين ، والسـلطة ، والجنس · وطالما قامت النهضات بل ووحدة الأمم من خـلال الجمعيات والمنتديات ، ويصحب ذلك حـرية الاستيراد والتصدير للكتب والمجلات الثقافة على الصعيد العـربى والاسـلامى · فلا بقـاء لنظام يخشى حرية الكلمة ·

٣ ـ المحافظة على مقاصد الشريعة :

ليس الفكر الاســلامى فكرا صوريا يقوم على شعارات لا مضمون وراءها ولكنه فكر يقوم على تحقيق أهداف انسانية هى مقاصد الشريعة ، الضروريات الخمس ، المحافظة على الحياة ، والعقل ، والدين ، والعرض ، والمال باجماع فقهاء الأمة · فالحياة قيمة مطلقة ، والمحافظة عليها واجب دينى ، وفرض الهى ، ضد الجوع وسوء التغذية وحوادث الطريق وحروب

الابادة ، والاغتيال • والاعتقال • وكذلك المحافظة على العقل واجب شرعى، وبالتالى يستحيل الجهل ، والتعتيم والكذب والتشويه والتمويه والخداع ، فالعقل أساس التكليف • كما يستحيل ايقاع الناس فى الاسطورة والغيب والخرافة والسحر والشعوذة • والمحافظة على الدين أيضا فريضة ، والدين هنا أى الحقيقة والمبدأ العام الشامل الذى ينتسب اليه الانسان بعيدا عن العنصرية والقومية والقبلية والطائفية ، وبعيدا عن التردد والشك واللاأدرية وتغير القيم تبعا لتغير الظروف ، وايثار النفعية الخـــالصة والبرجماتية الرخيصة • والمحافظة على العرض تعنى المحافظة على جميع القيم الأخلاقية والمبادىء الانسانية العامة المتمثلة فى عرض الانسان رمز شرفه وكرامته وحرمته • فحرية الانسان جزء من عرضه ، وكرامته وشخصيته المستقلة وحياته الخاصة أيضا من عرضه بعيدا عن مظاهر الانحلال والتفسخ • أما المحافظة على المال فهو دفاع عن حياة الانسان المادية وحقه فى الكسب والرزق ، والمأكل والمشرب والمسكن دون عدوان من أحد عليه ، ينهب قوته ، ويسرق نتاجه ، ويبتز عرقه • هذا هو تطبيق الشريعة الاسلامية وليس مظاهر النفاق الدينى عن طريق بناء المساجد دون المدارس ، والنداء على الصلوات بمكبرات الصوت منافسة لأغانى الاباحية والتفسخ والانحلال ولخطب القادة والسياسيين وكأن كل مافى الأمر هو حرب الهواء ، واطالة اللحى ، ولبس الجلباب ، وارتداء الحجاب ، فما الفائدة فى ظاهر عامر والباطن خراب ؟ ومما يساعد على ذلك التفسير « الموضوعى » للقرآن من خـــلال « المعجم المفهرس » لألفاظه حيث يمكن التعرف على النظرية العامة فى الحياة أو العقل أو الدين أو المال أو أى موضوع آخر يمس مصالح الناس بدلا من تقطيعه وتجزيئه فى التفسير « الطولى » للقرآن ، سورة بعد سورة ، وآية بعد آية •

٤ ـ الاصلاح فى الأرض لا الافساد فيها :

ويمكن الاقتراب من مقاصد الشريعة وهى لب الفكر الاسلامى ليس بالضرورة عن طريق الحكم الاسلامى المباشر وتطبيق الحاكمية ، واحكام الشريعة بل عن طريق الاصلاح فى الأرض والنهى عن الفساد ، أى الأساس الوضعى للشريعة • وبالتالى تقترب الحركة العلمانية من الحركة الاسلامية، وتتجاوز الحركتان الشعارات الى المضمون • فكل قضاء على مظاهر الفساد فى المجتمع واصلاح الأرض هو حكم شرعى • وبالتالى على المفكر أن يعرف

تماما ماهى مظاهر الفساد الاجتماعى ، وماهى مواطن الاصلاح ٠ فالرشوة، والعمولات ، والكسب الحرام ، والسرقة ، والنهب ، كل ذلك مظاهر فساد وغش ٠ وتقريب الفوارق بين الطبقات واحترام المال العام وصياغة سياسة فى الأجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده كل ذلك اصلاح فى الأرض ٠ فتطوير الواقع نحو الصلاح والأصلح أفضل من هدمه كلية واعادة بنائه من الصفر ، وهى عملية لا يقدر عليها حتى الآلهة ٠ فالاسلام تطوير للجاهلية ، وابقاء على مالا يعارض العقل والمصلحة ٠ مهمة المفكر الاسلامى أن يعرف جميع مشاكل عصره وأن يرصدها ، ويحاول حلها كما كان الاسلام يفعل قبلا فى « أسباب النزول » حتى كان الاسلام هو مجموع هذه الحلول للمشاكل المعروضة ٠ لم ينزل القرآن دفعة واحدة بل نزل منجما طبقا للظروف والمشاكل حتى يعيه الناس(٣٣) ٠ النهى عن الفساد فى الأرض والاصلاح فيها هو الطريق لنشر الاسلام والتعريف به ٠ بل ان النهى عن الافساد أهم من الاصلاح لأن الافساد فساد فى الأرض وقضاء على فعل الاصلاح ٠ فالاصلاح تدعيم للدين والافساد تبديل له(٣٤) ٠

---

(٣٣) « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلا » (٢٥ : ١٨) ٠

(٣٤) بالرغم من أن لفظ « أصلح » ومشتقاته قد ذكر فى القرآن حوالى ١٨٠ مرة ولكن غالبيتها بمعنى العمل الصالح ، صلاح النفس ، أو اصلاح ذات البين ٠ ومع ذلك فمعنى الاصـــلاح فى الارض وارد فى « ان أريد الا الاصـــلاح ما استطعت » (١١ : ٨٨) ، « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (١١ : ١١٧) ، « ان الأرض يرثها عبادى الصالحون » (٢١ : ١٠٥) ، « منهم الصالحون ومنهم دون ذلك » (٧ : ١٦٨) ، ولكن ذكر لفظ « فسد » ومشتقاته فى القرآن ٥٠ مرة معظمها عن الفساد فى الأرض ومصدره وعاقبته مثل « واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا انما نحن مصلحون » (٢ : ١١) ، « ولا تفسدوا فى الأرض بعد اصلاحها » (٧ : ٥٦) ، « وأذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها » (٢ : ٢٠٥) ، « الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون » (٢٦ : ١٥٢) ، « ولا تبغ الفساد فى الأرض » (٢٨ : ٧٧) ، « الذين طغوا فى البلاد ، فأكثروا فيها الفساد » (٨٩ : ١٢) ، « ولا تعثوا فى الأرض مفسدين » (١١ : ٨٥) ، « وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » (٧ : ١٤٢) ، «والله يعلم المفسد من المصلح » (٢ : ٢٢٠) ، « انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد » (٤٠ : ٢٦) ، « والله لا يحب الفســـاد » (٢ : ٢٠٥) ، « والله لا يحب المفسدين » (٥ : ٦٤) ٠

٥ ـ استقلال المؤسسات الدينية :

ان صورة الدين فى أذهان العامة انما تاتى عادة من « رجال » الدين ، والمؤسسات الدينية • فاذا رأتها لا تقوم بواجبها الدينى والوطنى ، الشرعى والاجتماعى ، فانها تفقد الثقة بها ، وتفقد احترامها • اذ تجدها مرة تحلل شيئا ارضاء للحاكم ثم تحرمه مرة أخرى ارضاء للحاكم الآخر • لا تقول الحق بل تبغى رضا الحكام ، خوفا من رهبته أو طمعا فى جاهه أو بحثا عن ماله حتى أصبح رجال الدين « فقهاء السلطان » أو « فقهاء الحيض والنفاس » أى أنهم طواعية فى يد الحكام أو لا يتعرضون لصالح الأمة ولا يواجهون فكرهم الى قضـــاياها الرئيسية • واجب الدولة اذن هو رفع يدها عن المؤسسات الدينية ، واثبات استقلالها الذى كان يدعمه نظام الوقف حتى لا يرتبط رجل الدين فى معاشه بالوظيفة أو السلطان • ويمكن ذلك على النحو التالى :

(أ) دور الامام الرائد فى القرية أو فى الحى ، حيث يتصل بالجمهور خمس مرات يوميا على الأقل يثقون فيه اذا رأوا فيه قدوة وجرأة ، وشرفا ونزاهة ، مستعدون لطاعته اذا أمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر ، أكثر من أى اطار سياسى أو « كادر » حزبى لا يلتف حوله الا انصاره أو الراغبون فى المنفعة •

(ب) دور المسجد أيضا فى القرية والحى ، حيث يلتقى الناس خمس مرات يوميا على الأقل فهو مكان عامر باستمرار دون ما دعاية • وأكثر عمرانا من أى مركزحزبى أو خلية سياسية• يجد الناسفيه التقوى والصلاح، الخير والمنفعة ، الايمان والعمل • وهو مكان للعلم دون ما حاجة الى مدارس وتكاليف اضافية وبرامج محو أمية التى غالبا ماتفشل •

(حـ) والجماهير موجودة ، ومستعدة للعمل ، يسهل تجنيدها • هى الرصيد الطبيعى لأية حركة اجتماعية ، حركة تلقائية فى مركزها المسجد وفى وسطه الامام • فلا شكوى اذن من « سلبية » الجماهير التى تعلنهـا الأحزاب السياسية أو من « غياب » الجماهير ، وانعدام ثقلها فى الساحة • الجماهير موجودة ، وهى جماهير المصلين ، تقع العروش اذا تحركت وتهتز التيجان اذا ماتجندت •

(د) والعقائد أيضا لها دور فى تحريك الجماهير واعطائها تصورات للعالم وموجهات للسلوك ٠ والتوحيد قادر على تحويل جماهير المصلين الى جند الله يفتحون البلاد ، ويحررون الأراضى ويستعيدون مجد الاسلام ، ويستردون كرامة المسلمين ٠ والتراث الاسلامى مازال فى قلوبهم يمدهم ببعد حضارى ! والتاريخ الاسلامى يعطيهم نماذج وقدوة وسير أبطال ، وكأن التاريخ نفسه يعيد سيرته الأولى من جديد ٠

٦ ـ ابطال مظاهر النفاق الدينى من أجهزة الاعلام وجهاز الدولة :

ان مايثير الناس والحركات الاسلامية والعلمانية هو وضع « الدين » فى جهاز الدولة عامة وفى « أجهزة الاعـــلام » عنوان الدولة وصورتها خاصة ٠ فكل دولة ترفع شعار الاسلام ، تضع فى دستورها أن دين الدولة هو الاسلام بعد معارك عدة تشق فيها الوحدة الوطنية وتعتبرها وسيلة لاضفاء الشرعية على الحكام ٠ كثيرا مايتسمى الحاكم « أمير المؤمنين » أو « الرئيس المؤمن » طلبا للطاعة وتأكيدا لشرعية الحكم ٠ يؤذن للصلاة فى أجهزة الاعلام من خلال الفواصل الموسيقية والبرامج الراقصة ٠ ويحتفل بالموالد النبوية وبأعياد الأولياء ، ويعظم القرآن ككتاب محلى بالذهب ومجلد بالقطيفة ومزركش بالفن العربى كتحفة فنية على الموائد والنوافذ والعربات الخاصة ٠ وتبنى الدولة المساجد ، وتنشىء دور حفظ القرآن ، وتقيم الجوائز والمسابقات الدينية ، وتحتفل على رأس الطرق الصوفية ٠ وتتشدق بتطبيق الشريعة الاسلامية وبتقنين بنودها ٠ وتركز على الدين كمادة اجبارية فى التعليم ، وتفرض المواد الدينية على الجامعات بدعوى الاصلاح الجامعى ، وتفتح أقسام الدراسات الاسلامية ليس حبا فى الاسلام بل لمناهضة الأقسام العلمانية ومقاومة المذاهب الهدامة ٠ وينتسب الحكام الى بنى هاشم أو الى العلويين أو الى شريف أو نقيب وكأن النبوة والحكم ارث من السلف الى الخلف ٠ وتطال الذقون ، وتهف السراويل ، وتطقطق المسابح ، ويفوح البخور ، وتباع المســاوك ، وتغسل الكعبة ، وترسل الكسوة حبا فى آل البيت أو قــدوة للرســـــول !

خامسا ـ خــاتمة :

مهما نظرنا فى الفكر الاسلامى ، ومهما بينا الاجراءات العملية التى

يمكن اتخاذها لتحقيق أهدافه فان ذلك كله ينتهى فى حقيقة الأمر الى تكرار أشياء معروفة ، قيلت سلفا عشرات المرات فى مجلدات ومجلدات دون اضافة جديد· فنظريات الاسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية معروفة ، وليس المهم اعادة عرضها ، تبرأة للذمة ، وتعويضا عن مآسى العصر ، بل المهم هو بيان المسافة بينها وبين الواقع وتغيير هذا الواقع بالفعل حتى يقترب من المثال · وان تغيير الواقع خطوة واحدة نحو العقلانية او الطبيعية أو الحرية أو الانسان أو المساواة أو التقدم لأقرب الى الاسلام من عشرات النظريات فيها ومئات الآراء حولها ·

صحيح أن طريق التغيير من الدعاة ، والتنظيمات الشعبية ، والمؤسسات التعليمية والثقافية طويل ولكن لا بديل عنه · انما التغيير الأقصر والأنجع هو التغيير عن طريق السلطة كعامل مساعد · وأن ثورة القيادة لا تقل أهمية عن ثورة الجماهير · ولكن ، لما كانت السلطة السياسية تعبيرا عن السلطة الاجتماعية والسلطة الاقتصادية كان السؤال : هل تبغى السلطة السياسية اجراء أى تغيير بالفعل يقوم على مبادىء الاسلام وقيمه أم أنها ستكون أول الضحايا ؟ وهنا يدور الفكر الاسلامى فى حلقة مفرغة بين مبادئه النظرية وتحقيقاته العملية · فأصحاب السلطة هم ضحايا التغيير ، وهم الذين بيدهم مقاليد الأمور · فهل يقضى الانسان على نفسه ، ويتخلى السلطان عن سلطانه وصاحب رأس المال عن ماله ، والظالم عن ظلمه ، والقاهر عن عن سطوته ، والساحر عن سحره ، والصوفى عن طريقته ، والمترأس عن رئاسته ؟ هل يتخلى عن ذلك طوعا عن طريق التوبة والانقلاب الداخلى أو كراهية عن طريق ثورة الجماهير عليه او اعدادا للناس وعرضا للأمور ، وطلبا للتحدى ، ومعطيا للبرهان ؟ لا مفر من الحوار المفتوح أمام الناس بين أصحاب الحقوق وأدعيائها · ومن ثم لا مناص من حرية الفكر الذى بدونه لا يجهر بحق ، ولا يقال صدق ، ولماذا الخوف والعيش فى ظلام ؟ وبماذا تنفع الدنيا ؟ أليس المال والبنون زينة الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى ؟· « يوم لا ينفع مال ولا بنون ، الا من أتى الله بقلب سليم » (٢٦ : ٨٩) ·

هل يمكن تحليل « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى » من منظور اقليمى وفي اطار نظرى غربى استشراقى ؟

١ ـ مقدمة ـ المراجعة كقراءة :(١)

يصعب على الانسان أن يعرض ويحلل عملا لأخ وصديق مثل د٠ هشام جعيط مؤلف « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى » ، وأحد المفكرين العرب البارزين ، والأساتذة الجامعيين المرموقين من القطر العربى التونسى الشقيق ٠ ولولا تقديرى له واعجابى بشجاعته الفكرية لما أقدمت على هذا العرض التحليلى الناقد لعمله الفكرى ٠ انما هى الرغبة فى الحوار بين المفكرين العرب ولاقامة الجسور بين الأقطار الربية الشقيقة وعقد أواصر الصلة بين جناحى العالم العربى فى المشرق والمغرب هى التى دفعتنى لهذا الغرض ٠ ومما يزيدنى حماسا أن هذا أول مقال لى بعد انقطاع عدة سنوات عن كتاب المقالات والمشاركة الفكرية العامة ايثارا للأعمال العلمية الطويلة الأمد واكمالا لمشروع « التراث والتجديد » ٠ هذا العرض اذن يحتل شرفا مزدوجا للمؤلف والمراجع على حد سواء ، فكلانا ينتسب الى جيل واحد يعانى من مأساة مشتركة ويحاول جاهدا ايجاد حلول قد تتباين

---

(١) هذه مراجعة لكتاب الصديق والزميل د٠ هشام جعيط « الشخصية العربية الاسلامية « المصير العربى » ، نقله الى العربية د٠ المنجى الصيادى ، وقام المؤلف بتدقيقه وتنقيحه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، أيار (مايو) ١٩٨٤ ، والأصل الفرنسى Hichem Djait : La Personnalité et Le Devenir Arabo-Islamiques, Edition du Seuil, Paris, 1974

وقد تمت بناء على طلب « المجلة العربية للعلوم الانسانية » التى تصدرها جامعة الكويت ٠ ونشر فى المجلد الخامس عشر ـ العدد الثالث ، خريف ١٩٨٧ ٠

بتباين المناهج والمذاهب الفكرية والمواقف الحضارية وان كانت تتوحد حول الموضوع والأزمة ٠

وكل مراجعة ليست فقط عرضا موضوعيا لموضوعات الكتاب ، وهو مايستحيل عمليا نظرا للصلة بين القارىء والمقروء ، بل هى قراءة جديدة من موقع مخالف ، رغبة فى الحوار واثراء للموضوع ٠ ليست المراجعة بالضرورة الدخول فى نفس المشاكل التى يعرضها المؤلف بل رؤية مشكلات أخرى من خلالها توسيعا للموضوع واكمالا لنظرته ٠ المراجعة تقوم على طرح عدة تساؤلات أساسية وتحاول اعادة دراسة الأشياء ذاتها التى درسها المؤلف من اطار نظرى مخالف ٠ وهذا هو الفرق بين العرض التكرارى والعرض الخلاق ، الأول للاتفاق ولا يقول جديدا والثانى للخلاف والحوار ، الأول للمدح والتقريظ والثانى للنقد والاكمال ٠ فكل قراءة لنص على هذا النحو الثانى هو خلق لنص جديد ٠ وتدعيما للقراءة الجديدة للنصوص الأولى أوردت كثيرا منها كنماذج ممثلة لتيار عام دون ايثار أو افتعال ٠ قد لا يراها المؤلف أفضل النصوص ، وقد يراها مقطوعة السياق ، وقد يراها معارضة بنصوص أخرى ، ومع ذلك فانها وان كان يبدو بعضها أحيانا على هذا النحو الا أن مجموعها يمثل روحا عامة هى موضوع الحوار ٠

٢ ـ الموضوع والمنهج :

موضوع الكتاب هو « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى والعنوان على هذا النحو ليس ترجمة حرفية للعنوان الأصلى باللغة الفرنسية ، وان كان أفضل الترجمات ٠ فصفة « العربى الاسلامى » فى الأصل الفرنسى للشخصية والمصير على حد سواء وليس للشخصية وحدها واختصار الصفة الى « العربى » للمصير ، كما أن « المصير » اختيار لأحد جوانب لفظ Devenir الذى يفيد معنى المسار والصيرورة أكثر مما يفيد معنى المصير Destinée ، ومع ذلك يظل العنوان المقترح فى الترجمة العربية معبرا من حيث جماليات اللغة عن معنى العنوان الأصلى وان لم يكن مطابقا له مطابقة حرفية تامة ٠ والترجمة المعنوية فى النهاية أحد ضروب النقل ٠ وبالرغم من الجهد المبذول فى الترجمة ومراجعة المؤلف تدقيقا وتنقيحا الا أن الأسلوب العربى مازالت تغلب عليه بعض مظاهر

العجمة والتى تبدو أحيانا فى النقل الصوتى الذى لا لزوم له مثل « الكلاسيكى » ، « المجدلن » ، « الميثى »(٢) أو فى الترجمات العربية مثل « الجنسية المثلية » ترجمة للشذوذ الجنسى أو « الأستاذية » ترجمة للمدرسية(٣) ۰ كما أن بعض الهوامش تتضمن احالات الى ترجمات عربية مع ذكر المراجع الأصلية(٤) وأخرى تتضمن عبارات ناقصة وجملا غير مفيدة من حيث التركيب اللغوى(٥) ۰ كما تغيب عن الترجمة فهارس بأسماء الاعلام أو الموضوعات أو الأماكن مما يسهل على الباحث والقارىء معا التعرف على العناصر الرئيسية المكونة للكتاب ۰

ويضم الكتاب فى الأغلب مجموعة من المقالات كتبت فى ظروف مختلفة وتم العثور لها على بنية عامة تضمها فى موضوعات مختلفة ست هى : ١ ـ الشخصية العربية الاسلامية ۰ ٢ ـ نحو مصير مشترك ۰ ٣ ـ جدلية الاستمرار والتغير ۰ ٤ ـ الاصلاح والتجديد فى الدين ۰ ٥ ـ الانسان العربى المسلم ۰ ٦ ـ تنظيم المجتمع والدولة ۰ وواضح أنه يصعب ايجاد بنية متسقة تعبر عن موضوع الكتاب ۰ فالموضوعان الأول والثانى يعبران عن العنوان الرئيسى للكتاب ۰ والموضوعان الثالث والرابع يتناولان موضوع الأصالة والمعاصرة ، القديم والجديد ۰ والموضوعان الخامس والسادس يعرضان لموضوع الفرد والدولة ۰ ومع ذلك تظل الموضوعات الست متفرقة ينقصها التماسك الداخلى وتغيب عنها البنية الواحدة التى تكشف عن المكونات الداخلية للشخصية العربية الاسلامية فى التاريخ ۰ ونظرا لهذا

---

(٢) وذلك فى عبارات « العالمية العربية الاسلامية فى العصر الكلاسيكى » (ص ـ ٢٩) ۰ « انما فى الاسلام كما فى المسيحية يمكن أن تكون حقيقة الله فى الذهاب والاياب المجدلن بين داخل الوعى وما وراء العالم » (ص ١٣٠ ـ ١٣١) ۰ « وقد أشرنا آنفا الى الكساء الميثى للدين » (ص ١٢٤) ۰

(٣) الجنسية المثلية (ص ١٦٦) ۰ « الفلسفة الكلامية والاستاذية » (ص ٣٧)۰

(٤) مثلا : الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٣٣٠ لكتاب Dass Arabische Reich und sein Stura (ص ٣٤ هامش ٢)۰

(٥) مثلا : « من وجهة الفكر لا العادات » (ص ١٩) ۰ « أى ألمانيا وفرنسا » (ص ٣٣) ۰ « لكنها أيضا مرتبطة باستقرار العرب فى المدن » (ص ٣٧ هامش ٦) ۰ « كبت ناجح أو فقر فى الحياة الوجدانية » (ص ١٦٤ هامش ١١ مكرر) ۰

الغياب للبنية الواحدة للموضوع فقد بدا عدم تناسب كمى بين الموضوعات الست خاصة الموضوع الثالث « جدلية الاستمرار والتغير » والذى لا يتجاوز ثمان صفحات فى مقابل الموضوعات الخمس الأخرى التى يبلغ كل منها حوالى أربعين صفحة ، كما أنه أقرب الى الموضوع الثانى « نحو مصير مشترك » اذ يتناول موضوعى الشخصية والمصير أولا والبحث عن أيديولوجيا ثانيا وقد تم تناولهما من قبل فى الموضوع الثانى « نحو مصير مشترك » ٠

ويبدو أن صعوبة البحث ومظاهر الاضطراب فيه انما تنشأ من عدم استقرار الباحث على علم معين يضع موضوعه فيه ، علم الاجتماع أو علم التاريخ أو علم السياسة أو علوم الثقافة والحضارة ٠ لقد حاول الباحث الجمع بين كل هذه العلوم وجعل الدراسة أقرب الى علم الاجتماع التاريخى أو علم التاريخ الاجتماعى مما جعله يستقر أخيرا على نهج التحليل الاجتماعى للتاريخ (٦)٠ ومع ذلك فالمنهج كثيرا ما يتوارى أمام كثير من الأحكام المسبقة مما جعلت الكتاب يبعد عن العلم ويقرب من الايديولوجيا ، ويكشف عن موقف سياسى غير معلن تحت ستار أكاديمى معلن ٠ ظهر الكتاب كله وكأنه خلط بين الموضوعية العلمية والرغبة فى التأكيد على الذات ، بين الوصف المتجرد والبحث عن الهوية ٠ كما يكشف الكتاب أحيانا عن خلط بين وصف ماهو كائن والدعوة لما ينبغى أن يكون مستعملا عبارات « يجب » ، « لابد »(٧) ٠ وأخيرا يقع الكتاب فى كثير من التعميمات والأحكام الجائرة تتعلق بالأخلاق الاسلامية وبالعالم المعاصر يأباها البحث العلمى الرصين(٨) ٠

٣ ـ الأقسام الرئيسية :

بعد مقدمة قصيرة (ص ٥ ـ ١١) يتحدث فيها الباحث عن عمله

---

(٦) يقول الباحث مقرا بهذا المنهج « ويكتسى هذا التحليل السوسيولوجى التاريخى أهمية فريدة لابراز المؤسسات الأولية (ص ١٦٠) ٠

(٧) مثلا : « لكن يجب الاعتراف تماما بأن العالم المعاصر هو عالم الزيف والغش (ص ١٨٥) ٠ « لكن لابد من الوصول الى تحرير الأخلاق الملموسة من وطأة الأخلاق الدينية » (ص ١١٦) ٠

(٨) مثـــلا « وقد جهـل الاسـلام الاقليمى البرجوازى المحنط الحب وتلوناته اللامتناهية وبعده النبيل » (ص ٢١٧) ٠

كمغامرة ، رابطا اياه بتجاربه الحية الفردية والاجتماعية كاشفا عن بعض أحكامه المسبقة فيما يخص التمايز بين المشرق العربى والمغرب العربى ومظهرا منذ البداية الاطار الثقافى الغربى والاستشراقى الذى يستند عليه تحليل موضوع الكتاب ، وعارضا موجزا لأقسامه • ويضم الكتاب ستة موضوعات رئيسية :

الموضوع الأول « الشخصية العربية الاسلامية » (ص ١٥ _ ٥١) وهو أيضا العنوان الرئيسى للكتاب • ويشمل ثلاث محاور : الأول « الاسلام والعروبة (ص ١٧ _ ٢٥) ويعطى نموذج تونس المعاصرة وجدلية الانتماء الاسلامى والعروبة ثم يؤصل ذلك فى المحور الثانى « القضية التاريخية » (ص ٢٦ _ ٣٢) ابتداء من الاسلام البكر ومرورا بالعالمية العربية الاسلامية فى العصر الأول حتى انشقاق العروبة عن الاسلام وتكوين مفهوم الشخصية الايديولوجية الثقافية • ويركز المحور الثالث « الشخصية التاريخية والقومية » (٣٣ _ ٥١) ابتداء من الصراع بين الشخصيتين فى أوربا ثم انتقالا الى أصالة التطور فى الميدان العربى ومطبقا اياها على القومية الحديثة فى المغرب ثم محاولا التعميم من جديد على التاريخ والوعى القومى ومنتهيا بحكم عام على الازدواجية العربية •

والموضوع الثانى « نحو مصير مشترك » (ص ٥٥ _ ٩٨) وهو العنوان الثانى الرئيسى فى الكتاب « المصير العربى » • ويدور أيضا حول محاور ثلاث : الأول « الايديولوجيا القومية العربية » (ص ٥٧ _ ٦٩) ممثلة أولا فى البعث عرضا لفكر ميشيل عفلق ثم نقدا له وثانيا فى الناصرية • والمحور الثانى « فى سبيل التوحيد » (ص ٧٠ _ ٨١) عن الوحدة العربية دفاعا عن بعدها التاريخى والثقافى وضرورتها للتنمية الاقتصادية وأهميتها فى التربية الأخلاقية والبشرية • والمحور الثالث « المقاومات المستقبلية » (ص ٨٢ _ ٩٨) يعرض لصعوبات المشروع الوحدوى ولحالته الراهنة بين التجمعات الاقليمية وطموحات الوحدة الكاملة •

والموضوع الثالث « جدلية الاستمرار والتغير » (ص ١٠١ _ ١٠٨) وهو أصغر الأجزاء يتناول نفس الموضوعات السابقة ، الشخصية والمصير ، والبحث عن الايديولوجيا •

والموضوع الرابع « الاصلاح والتجديد فى الدين » (ص ١١ - ١٤٢) يقوم على محورين : الأول « الاصلاح » (ص ١١ - ١٢٠) ويتركز حول شروط العلمانية ونقد الاتجاه الاصلاحى والتجديثى ويعرض للعلمنة والتشريعية وتحرير الأخلاقية والصلة بين الدين والدولة . والمحور الثانى « تجديد الرؤية الايمان » (ص ١٢١ - ١٤٢) يبين تاريخية الدين والتفسير الفلسفى للاسلام والقراءة الميتافيزيقية للقرآن . ثم يحاول أن يعبر عن روح الاسلام ويحدد مصير مؤسسه !

والموضوع الخامس « الانسان العربى المسلم » (ص ١٤٥ - ١٨١) يقوم على محورين : الأول التفرقة بين «النقد الذاتى والاستنقاصات الذاتية» (ص ١٤٥ - ١٥٤) ، الأول مجرد نقد ذاتى بينما الثانى استنقاص استعمارى للشخصية النفسية كما حدث فى المغرب العربى . والمحور الثانى « الشخصية الأساسية » (ص ١٥٥ - ١٨١) وهو تطبيق على الشخصية التونسية ومؤسساتها الأولية ابتداء من نهاية العصر الاستعمارى حتى التغيرات الراهنة ثم تعميم التجربة التونسية على الشخصية العربية .

والموضوع السادس والأخير « تنظيم المجتمع والدولة (ص ١٨٥ - ٢٢٠) ويقوم أيضا على محورين : الأول « اصلاح البنى » (ص ١٨٧ - ١٩٥) متناولا الفكر الاقتصادى الجديد والتخلف ومميزا بين المنظور الفورى والمنظور البعيد ومقترحا بعض الاصلاحات المحسوسة . والمحور الثانى « استراتيجية المستقبل » (ص ١٩٦ - ٢٢٠) يضع نموذجا يقوم على البنية الاجتماعية العميقة والحركة الاجتماعية المعاصرة واصفا الدولة البرجوازية ووضع الطبقة المفكرة ومحددا معالم الديموقراطية والحرية .

وينتهى الكتاب بخاتمة قصيرة (ص ٢٢٣ - ٢٢٤) مؤكدا بعض الأحكام الرئيسية فى الكتاب حول الشخصية العربية الاسلامية كمفهوم ثقافى وهوية تاريخية أساسية تقوم على رهان تنبؤى ببعث تقليد روحى مستقل ومؤكدا حكمه المسبق حول استحالة تجديد هذه الشخصية سياسيا ، عروبيا أو اسلاميا وأن القضية الرئيسية هى الحداثة فى اطار كونى .

ومع ذلك يتخلل الكتاب بأقسامه الست موضوعان رئيسيان بين السطور وهما : أولا مصر والعروبة والاسلام وثانيا الثقافة الغربية والاستشراق .

وهما أيضا الموضوعان الرئيســيان اللذان سيصحبان موضوعى الحوار الرئيسيين بين المراجع والمؤلف توثيقا لأواصر الصداقة وعقدا للحوار بين المفكرين العرب فى المشرق والمغرب ·

٤ ـ مصر وتونس :

ومنذ المقدمة الأولى ، يكشف الكتاب عن هوية صاحبه كمفكر تونسى مغربى عربى اسلامى فى دوائر أربع متداخلة ، وهى دوائر ثقافية حقيقية دون تنكر لاحداها مرة باسم تونس المنفصلة عن مصر ، ومرة ثانية باسم المغرب العربى المنفصل عن المشرق العربى ، ومرة ثالثة باسم العروبة المجتثة الجذور عن الاسلام ، ومرة رابعة باسم الوحدة الاسلامية التى لا ترتكن على أسس جغرافية أو لغوية · فالنموذج التونسى ماثل فى الأذهان ، ونظرا لمشاركته نماذج مشابهة فى أقطار عربية أخرى فى المشرق والمغرب على السواء فانه يتحول الى نموذج عربى اسلامى ، تعميما للجزء على الكل ، وانتقالا من الخاص الى العام دون مجافاة فى الحكم أو تعسف فى الاطلاق ·

كما يعتمد الكتاب على تحليل تجارب حية عاشها المؤلف باعتباره مفكرا وأستاذا ، عالما ومواطنا ، عربيا واسلاميا ، وطنيا وقوميا · وبالتالى فهو وصف لتجارب حية يشاركه فيها معظم المفكرين العرب الذين ينتسبون الى هذا الجيل ، وان كان المؤلف يمتاز عنهم بثقافة واسعة وتحليل يقوم على الغوص فى الأعماق · وتصل التجربة الحية الى حد القلق الوجودى الذى يكشف عن أزمة صاحبه ، أزمة الفرد والمجتمع ، أزمة الحضارة والتاريخ · ولكن أحيانا تطغى الأزمة النفسية على صواب النظرة ويصبح المؤلف شاهدا على عصره أكثر منه عالما يدرس موضوعه · وبالتالى يتحول الدارس الى مدروس ، وينقلب الذات الى موضوع ·

وهذا هو السبب فى انقــلاب الموازين وتخلخل النسب بين الدوائر الأربعة التى يضع المؤلف نفسه فى مركزها : تونس ، والمغرب ، والعروبة ، والاسلام · ويضع لكل منها نقيضا شعوريا ولاشعوريا : تونس فى مقابل مصر ، والمغرب العربى متمايزا عن المشرق العربى ، والعروبة فى مواجهة الاسلام ، والاسلام يتميع فى النهاية لأنه ليس مع أحد أو فى مواجهة أحد فيمحى فى اطار الثقافة الغربية والاستشراق ·

ويعترف المؤلف صراحة بأن التجربة التونسية هى منطلقه الأول ولكن أحيانا تتغلب المحلية التونسية على الشمول المغربى ، كما تتغلب الخصوصية المغربية فيما بعد على الشمول العربى ، وكما يتغلب الواقع العربى فيما بعد على الشمول الاسلامى(٩) ٠ ويريد المؤلف اللحاق بالمفكرين المغاربة والوقوف معهم على نفس المستوى من الشهرة والجرأة الفكرية خاصة مفكرهم الأول عبد الله العروى والذى يشير اليه المؤلف باستمرار مستشهدا به ومؤيدا له دون نقد أو مراجعة حتى يكون « عروى تونس » مسقطا من حســـابه اجتهادات باقى الاخـــوة المغـــاربة فى الرباط وفـــاس ومراكش والدار البيضاء(١٠) ٠

ولكن الأخطر من ذلك هو وضع تونس فى مقابل مصر ، وأن ابراز الأولى ومساهماتها فى التجارب الوطنية والابداعات الفكرية انما يكون على حساب الثانية اغماضا لحقها وتنكرا لتاريخها العربى والاسلامى ٠ فالكم الهائل من الأحكام الجائرة على مصر ابرازا لخصوصيتها وتمايزها عن العالم العربى ومحليتها وعجزها تثير فى الأذهان « البورقيبية » فى الحقبة الناصرية(١١) ٠ فبينما تجد اشادة واحدة بامكانية تفاهم المصرى مع المغربى وبالتالى امكانية وجود بعد عربى للمصرى الا أن ذلك فى مقابل عدم استطاعة تفاهم الفرنسى مع الاسبانى أى بالمقارنة بالقرب وليس له أية دلالة عربية(١٢)٠ الا أن معظم الاشارات الى مصر انما تأتى للتأكيد على محليتها وعدم استطاعة تواصلها مع محيطها العربى والاسلامى بل وتجزئها الى لهجات محلية

---

(٩) يقول المؤلف « سوف يسمح التحليل الفورى للمجتمع التونسى ، وهو منطلق تجربتنا ، بابراز المواقف المتضاربة » (ص ٢٧) ٠

(١٠) مثلا : « ومن المفارقات أن وصلنا من أقصى المغرب التفكير الناقد الأكثر اقداما والتعلق بقضايا العالم العربى ، نعنى تفكير عبد الله العروى » (ص ٦) ٠ وأيضا « اننى بصدد التفكير مثلا فى آراء عبد الله العروى التفكير الذى يتصف بالاتزان والرقة والمتانة » (ص ٧) ٠

(١١) بالرغم من أن كاتب هذا المقال مصرى المولد الا أنه عربى الهوية اسلامى الثقافة وبالتالى فان هذا التحليل لا يقوم على أية نزعة مصرية بل هو تحليل تاريخى صرف لاحدى التجارب المعاصرة التى يعيشها جيلنا فيما يتعلق بالتجزئة والوحدة ٠

(١٢) « فانا نجد المصرى يتفاهم جيدا مع المغربى ، وهذا ليس شأن الفرنسى والايطالى ، والفرنسى والاسبانى » (ص ٣٦) ٠

داخليــة فى القــاهرة والاسـكندرية والصـعيد • وبالأولى تتمــايز اللهجـة المصرية عن اللهجـة التونسية وعن باقى اللهجـات فى الأقطـار العربية ، وتنتقل المحلية من مستوى اللغـــة الى مستوى الانتاج الأدبى المنغمس فى الواقع المصرى والذى لا يستطيع القارىء العربى الوصول اليه ! ثم تتجاوز المحلية الأدبية ذاتها الى محلية الوعى القومى والارادة الوطنية و « المعرفة » فى تاريخ مصر الوطنى فى عصرها الليرالى(١٣) • ويتجاوز الأمر الى بناء الشخصية المصرية : قهر السلطة وعجز الناس ، تسلط الحكام وضعف الأهالى منذ غزو عمرو بن العاص لمصر • وان ضعف الناس فى مصر فى بناء الذات القومية لمشابه لضعف البربر ولضعف أهــالى الشــام والعراق(١٤) ! وينتهى الأمر كله الى انكار زعـامة مصر نظرا لعجـزها ورغبتها فى الهيمنة والسيطرة وحب الذات والنرجسية مع أن هناك مركزين للزعامة : مصر والأندلس ، المشرق والمغرب • وقد نقل الفاطميون زعامتهم الى مصر وضم الأيوبيون الشام وسرعان ماطرد العثمانيون مصر منها ! كما أعطى الاسلام مصر منذ فتحها زعامة تاريخية • فزعامة مصر عرض تاريخى ثقافى وليست مكونا جوهريا فى الشخصية المصرية ، بل ان الحركات التحررية الوطنية المعاصرة لم يكن لها مركز واحد فى مصر بل مراكز متعددة فى تونس والجزائر ، وكلها كيانات محددة ولا تمثل تيارا عربيــا واحدا

---

(١٣) « •• تميز فى مصر عامية القاهرة وعامية الاسكندرية وعامية بصـعيد مصر » (ص ٢٦) « أنه يمكن القول بأن هناك لهجة مصرية متميزة وكذلك لهجـة تونسية » (ص ٣٦) • « فما القول فى عمل روائى منغمس فى أعماق واقع الصعيد المصرى أى فى نسيج عالم غريب عن كيانى ! » (ص ٧٥) • « لقد دار الحديث فى هذا الموضوع بمصر خلال فورة الليبرالية والمصرنة وما يبدو متناقضا أن الأمر قد جد وقت ازدهار الأدب العربى المصرى » (ص ٥٠) •

(١٤) « •• مماليك مصر المتسلطون على أبناء النيل من أحفاد الأهالى الذين غزاهم عمرو بن العاص فتعربوا بالامتزاج البشرى والتلاقح الثقافى واعتنقوا الاسلام جميعا أو يكاد » (ص ٣٢) • « يبدو لنا أن ضعف عطاء الأهالى كالبربر والمصريين وأهالى الشام والعراق فى بناء الذات القومية مسلمة صحيحة اذا مانظرنا جديا فى كيفيات التعريب » (ص ٣٦) •

يخترقها جميعا تتوالد منه الثورات(١٥) . وهذه هى « البورقيبية » بعينها ابان الحقبة الناصرية والمد الثورى العربى القومى بما تمثله من عداء لمصر ولزعامتها ولقيادتها حركة التحرر العربى ورفضها الاعتراف باسرائيل ودعوة تونس لذلك وانشقاقها عن الصف العـربى معتبرة نفسها أوربية أكثر منها عربية ، وفرنسية أكثر منها اسلامية . وهو مايعترف به المؤلف نفسه من وصف لبورقيبة فى ذلك الوقت والذى تأثر بما لاقاه من استخفاف أثنـاء اقامته بمصر ، وحذر من محاولاتها للهيمنة ، وتبنيه لفكرة الأمة المحدودة على النموذج الأوربى ، وتأثره ببعض الأفكار الاستشراقية بالنسبة لفوضى البربر والبدو ، وضرورة الانطلاق الى البنـاء الوطنى والقومى المحدود للدولة الحديثة ! لقد بقى بورقيبة مبهورا بأوربا ولاسيما بفرنسا مشمئزا فى قرارة نفسه من الفكرة العربية ومن المشرق الذى يعتبره مغايرا لعالمه ، فالعروبة بالنسبة له صيغة رجعية مغرقة فى التقاليد واللاعقلانية وأن القومية العربية ماهى الا ديماجوجيا وفورة(١٦) !.

---

(١٥) « فقد ذكرنا أن مصر تبدو عاجزة عن تحمل الدور القيادى الذى كان لبروسيا » (ص ٧٢) . « ظهر الوعى المصرى افراديا شديد التفرد مهيمنا وحتى تعسفيا من جهة » (ص ٨٧) . « ولعل مايسود مصر هو النرجسية فى حين أن العدائية تميز العراق والسعودية » (ص ١٧٦) . « فمثلا لكى يحقق هذه الوحدة وجريا وراء شرعية قديمة لم ير الفاطميون من حرج فى نقل سلطتهم من افريقيا الى مصر . ان مصر بالذات فى الحكم الأيوبى ثم فى حكم المماليك عجلت بضم الشام ثم طردها العثمانيون من هذا البلد » (ص ٣٧) « .. مركزان حضاريان ، مصر من ناحية المشرق والأندلس غربا » (ص ٢٣) . « لقد أكدت مصر زعامتها من كافة الوجوه وهى البلد الذى لم يكن له فى القرن الثانى الهجرى سوى ولاية خارج المركز وصحراء ثقافية من الوجهة العملية » (ص ٣٠) . « ... وهو يتعلق بحركات التحرير فى كيانات محددة (تونس ، الجزائر ، مصر) ، (ص ٤١) .

(١٦) يقول المؤلف مشخصا بورقيبة « وهو رجل تأثر أيضا بما لاقاه من استخفاف خلال اقامته فى مصر » (ص ٨٦) . « يجب الاعتراف بوجود شىء من العظمة فى هذا الانطلاق الى البناء القومى ... فكرة الأمة المحدودة على النموذج الأوربى » (ص ٨٦) . « لقد تغذى ببعض الأفكار الاستشراقية المتعلقة بنزوع البربر والبدو الى الفوضى نزوعا مرضيا » (ص ٨٦) . « بقى بورقيبة بالفعل مبهورا بأوربا ولاسيما بفرنسا وهو يشمئز فى قرارة نفسه من الفكرة العربية ويشمئز من المشرق اذ يعتبره عالما مغايرا تماما لعالمه . وله الشعور أن العروبة صيغة رجعية مغرقة فى التقاليد واللاعقلانية وأن القومية العربية ديماغوجيا أو فورة » (ص ٨٧) .

٥ ـ المشرق العربى والمغرب العربى :

ويتبنى المؤلف هذا المفهوم الخاطىء الذى سار فى أقطار المغرب العربى خاصة فى المغرب وتونس ثم فى ليبيا والجزائر عن خصوصية المغرب العربى فى مقابل المشرق العربى ، فالمغرب عقلانى والمشرق صوفى ، المغرب اخبارى والمشرق انشائى ، المغرب علمى والمشرق دينى ، المغرب أوربى والمشرق أسيوى . ويبلغ الغلو بالخصوصية الى أنها تتحول من حد التمايز الى درجة القطيعة بين جناحى العالم العربى استنادا الى « القطيعة الابستمولوجية » الواردة من ثقافى الحى اللاتينى واعتزازا وترويجا لباشلار Bachelard وتصل الأحكام أحيانا الى درجة من القطيعة بحيث تبدو مشابهة لأحكام المؤرخين الأوربين الذين وقعوا فى أتون العنصرية والشعوبية فى القرن الماضى . والأمثلة كثيرة . فالمغرب يستحوذ عليه التبحر فى كافة القدرات فى حين أن فى المشرق تطمس السيولة اللفظية كل جهد علمى ! الغرب يسوده التبحر العلمى حتى ولو كان جافا والمشرق فكر مجدب متمذهب وغير متمكن من المعرفة ! المشرق غارق فى الطائفية التى لا يعرفها المغرب (١٧) . التجديد كله من المغرب حتى ولو كان متمزقا لأن الشرق غير قادر عليه . لقد توقف تقدم المشرق الى حد التقهقر نظرا لتسلط الدولة ولعدم تطعيم الفكر فى الشرق بالثقافة الغربية . أما المغرب فقد استطاع وحده حل مشكلة الاصـــالة والمعاصرة حين غرق المشرق فى القديم وانقطع عن الحداثة . وكيف ينهض الشباب العربى وهو يرى نفسه فى المرآة المشوهة للمشرق العربى ؟ الى هذا الحد تبلغ تعسفية الأحكام والتى تصل الى حد التجريح(١٨) . وبالرغم

---

(١٧) « لكن النتيجة أننا نجد فى تونس تبحرا علميا جافا ومازال متلجلجا ، أما فى المشرق فيسود فكر مجدب متمذهب تمذهبا متدنيا غير متمكن من وجهة المعرفة » (ص ٦) . « ان هذا التضارب الدينى وهو ما أسمى بالطائفية شيئا لا تعرفه الروح المغربية » (ص ٩٠) .

(١٨) « فقناعتى أن تجديد الفكر العربى لن يأت من المشرق بل من هذا المغرب المتمزق قطعا ، فاذا أمكن التأسف لكون النهضة الفكرية لم تكن فى مستوى النهضة السياسية فى الجناح الغربى من العالم العربى فان الاتجاه العام لا يمكن أن يتجه الا الى الأعلى . أما فى المشرق فقد توقف التقدم الذى طرأ فى الماضى بحيث صار يمكن اعتباره تقهقرا ثقافيا أكثر منه ركودا والتواء » (ص ٧) . « هذا الشباب متفتح على العالم الخارجى لكن بصورة وسيطة وعبر مرآة مشوهة هى مرآة المشرق العربى الذى ارتفع الى مرتبة المجتمع الموازى للمجتمع الغربى الموازى له فى الكرامة المتملك لأنساق من القيم والأساطير (ص ١٧) .

من اعتراف المؤلف بأن الثقـــافة المشتركة بين المشرق العـــربى والمغرب العربى هو واقع ومعطى نهـائى لا يرد الا أن هذه الثقافة المشتركة لا تعنى أى توحيد للمصير السياسى أو الكيان الحضارى ٠ فاذا ما تبنى المشرق العربى فكرة القومية العربية توحيدا لاقطاره فانها لا تعنى بالنسبة للمغرب العربى الا اطارا ثقافيا عاما لا يمس وجدانها السياسى والقومى ٠ فاذا كانت العروبة بالنسبة للمشرق العربى ثقافة وسياسة فانها بالنسبة الى المغرب العربى مجرد ثقافة (١٩) !

ويستشهد المؤلف فى تأكيده على هذا التمايز الذى يتحول الى تقابل ثم تضاد وتناقض بين جناحى العالم العربى فى المشرق والمغرب بوصف هيجل لصلة المغرب العربى بالغرب فى مقابل صلة المشرق العربى بالشرق ابان المد الاستعمارى الأوربى فى القرن الماضى وتحويل أوربا كلها مركزا تدور حولها الاطراف فى آسيا وأفريقيا والامريكتين ٠ وعلى هذا النحو يكون مصير المغرب العربى هو الغرب فى حين أن اتجاه المشرق العربى نحو الشرق وهى نفس اطروحة المستعمر الفرنسى فى احتلاله لشمال افريقيا ابتداء من الجزائر منذ قرن ونصف ٠ بل ان الدولة العثمانية ذاتها هى أوربا الشرقية محررة من سيطرة الشرق (٢٠) ! فالمغرب هو المغرب الغربى وليس المغرب

---

(١٩) « على أن الوعى الواقع لحياة ثقافية مشتركة بين المغرب والمشرق هو معطى نهائى لا يرد لكن الانتساب الى افق نفس الثقافة العليا لا يجب أن يعنى التوحيد الضرورى للمصير السياسى والتوحيد الحضارى ٠ يمكننا تصور المشرق بيسر وهو يشيد كل مستويات وجوده على الفكرة العربية مستوى الثقافة لا مستوى الوعى السياسى القومى فى حين أن المغرب لن يكون عربيا الا فى المستوى الأكثر اتساعا للوعى الثقافى مدركا ذاته فيما سوى ذلك كوطن نوعى لشخص نوعى ٠ وهكذا توجد مجموعة عربية تلتهب من كل جوانبها عبر وعيها العربى من جهة وتكون هناك مجموعة مغربية تدرك ذاتها ادراكا موجبا بصفتها تلك من جهة أخرى بحيث تغذى فيها العروبة طبقة معينة من الكائن فقط ٠ ان العروبية حسب هذا التصور تكون الأس للمصير التاريخى الحالى فى المشرق وتكون بالمغرب البعد الثقافى المجرد والأهم والجوهرى » (ص ٩١) ٠

(٢٠) « وهكذا يتواجه المغرب العربى والمشرق العربى الصرف ٠ وقد سبق لهيغل أن قال سنة ١٨٣١ مامفاده « ان الجزء الشمالى من أفريقيا الذى يمكن تسميته جزء

العربى بفارق نقطة واحدة تحول العين الى عين · وعلى هذا النحو يكون المشرق العربى فى مقابل المغرب العربى وليس فى مواجهة الغرب المسيحى ، ويتحول التناقص الثانوى ـ على فرض التسليم به جدلا ـ بين جناحى العالم العربى فى المشرق والمغرب الى تناقص رئيسى · ويتحول التناقص الرئيسى بين المغرب العربى والغرب الاستعمارى الى تناقص ثانوى بل الى وئام جغرافى وثقافى وحضارى (٢١) !

٦ ـ **العروبة وفلسطين :**

ويظل استدلال المؤلف مستمرا من التقـــابل بين مصر وتونس الى التضاد بين المشرق العربى والمغرب الربى الى أن يصل مـــداه فى انكار القومية العربية وجعل العروبة من اختراع المشرق العربى دون المغرب العربى ثم التسليم بالمشروع الصهيونى · فالفكرة العروبية انما نشأت فى المشرق لتشييد أمة مجددة فى المشرق ، وليس فى المغرب · والثقافة العربية المعاصرة تتصف بضحالة مؤلمة كما وكيفا فاقدة للنفس والتقنية ! انتاجها الأدبى تسوده السذاجة وتغيب عنه الطلاوة ويعكس عالما ساذجا · بل ان الطبقة

=

السواحل لأن مصر انكمشت غالبا على ذاتها بواسطة البحر المتوسط ، هذا الجزء يوجد على ضفة البحر هذا وعلى ضفة المحيط الأطلسى انها جهة بديعة قامت فيها قرطاجة فى المـــاضى ··· كان يجب ربط هذه المنطقة بأوربا وهو ماوفق فيه الآن الفرنسيون » (ص ٩١) · « اتجهت تونس الى المشرق العثمانى والى أوربا شرق البحر المتوسط فى حين أن المغرب الأقصى أدرك ذاته فى اطار طرقه الدينية والولاء لميراث الاسلام فى الأندلس كما قال عبد الله العروى » (ص ٩٢) ·

(٢١) « وقد تحددت الفكرة العربية للمشرق فى اللغة الجغرافية التـــاريخية لا بالنظر للغرب المسيحى بل بالنظر للغرب الاسلامى (المغرب واسبانيا) أى بواسطة التمييز فى دار الاسلام التى كانت تدرك آنذاك كأفق العالم وكعالم قائم الذات · وخلافا لذلك فان فكرة الشرق كمفهوم حضارى عام من ابتكار الغرب الذى قابله بمضامين مختلفة بذاته ، فالشرق هو شرق الغرب المسيحى لكن المشرق العربى الاسلامى ليس كذلك الا بالنسبة للمغرب العربى الاسلامى · انه الجناح الأيمن الأكثر ثقلا لنفس الجسد الواحد ، لكن ان أردنا اكساء هذا المشرق مادة وجسدا فلا ينبغى تحديده بموقع الترابط الجغرافى بل طرحه فى ذاته ككيان » (ص ٩١) ·

الاجتماعية ليست عاملا موحدا بين العرب · فالبرجوازى فى بغداد غيره فى القاهرة ، والبرجوازى فى تونس غيره فى الجزائر وكأن التجزئة تستعصى على شتى الاختيارات الايديولوجية الفكرية المثالية أو الماركسية الاجتماعية، وكأن الاختيار الوحيد هو الانتقائية المنهجية التى تبرز عناصر التجزئة وتخفى عناصر الوحدة والتى لا تنفى شرعية انتقائية مضادة تبرز عناصر الوحدة وتخفى عناصر التجـزئة · ويكون التحـدى اذن هو اكتشـاف جدلية الشرعيتين ، التجـزئة والوحدة · التجـزئة وحـدها هى الرصـيد الوجدانى ، هى هذا الجدار الباطنى الذى يقف حاجزا بين البدوى فى تونس ونظيره فى الاردن أو العراق ، فالأول جرفه الحضر تحت وطأة هجرة العمالة والثانى حافظ على بدويته الأولى وكأن هناك عنصرا عربيا نقيا أصيل السمات وهى نظرة عرقية تنافى العروبة التى ترتكز على اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ المشترك والتراث القديم(٢٢) · وينكر المؤلف على الأمة العربية حاليا أى ابداع كما أنكر من قبل تاريخها · فالشقة الآن بعيدة بين أدنى مؤرخ أو فيلسوف قديم وبين أكبر مؤرخ أو فيلسوف حديث فى الوضع الذى عليه العالم العربى الان وكأن أجيالنا الحالية ليست وراء فجر النهضة الحديثة ولم تقم بحركات التحرر ولم تنشىء الدول الحديثة ، وكأنها لا تشارك

---

(٢٢) « ولذا فان الفكرة العروبية تكون اطارا سياسيا ثقافيا جيدا لكى تشيد فى المشرق أمة مجددة » (ص ٩٠) · « ان الثقافة العربية المعاصرة تتصف بضحالة مؤلمة كما وكيفا فهى فاقدة للنفس والتقنية ، وهما خاصيتان ملحوظتان فيها فضلا عما هنالك فى الميدان الأدبى خاصة من سذاجة بدون طلاوة تعكس بصورة مشوهة عالما ساذجا قطعا · انما المظهر الانسانى فيه يبدو شفافا للنظر المتيقظ » (ص ٧٤) · « ان الفرق قوى بين البرجوازى فى بيروت والبرجوازى فى بغداد وبينه وبين صنوه فى القاهرة وبينه وبين البرجوازى فى تونس · هناك عنف عراقى يجهله المصرى وفكاهة مصرية يجهلها الجزائرى » (ص ٨٣) · « هناك عالم سميك باطنى يقف حاجزا بين شخص من الرحل من قبيلة « ماجر » أو « جلاص » المتكونة من الاختلاط بين البربر وبنى هلال مع هيمنة العنصر الثقافى العربى وبين البدوى الأردنى أو العراقى الأمر الذى جعل الناس لا يتعارفون · لكن البدوى التونسى تحول الى فرع من العمالة المقيمة بحواشى المدن وقد هاجر من بلده كما هاجر ماضيه تحت وطأة الحداثة ، وهو يقارن بصنوه المشرقى من هذه الوجهة ، وعكسا لذلك ان البدوى الأردنى حافظ أكثر من غيره على نقاء سماته العرقية الثقافية ولا يمكن تمييزه الا بعسر عن صنوه العراقى أو السورى أو اللبنانى » ·

فى هموم مشتركة ومصالح مشتركة وكانها لا تواجه أعداء مشتركة · واذا لم يحقق الشعب العربى حتى الان وحدة النضال الا انه يمارس نضـــال الوحدة (٢٣) · بل ان المؤلف ينكر على العـــرب أخذهم اليـــابان نموذجا للتحديث ، وهو ما كان يدعو له الأفغانى من قبل ورواد النهضة العربية منذ القرن الماضى نظرا لأن العرب لا يملكون ما تملكه اليـــابان وهو مشروع التصنيع الذى سبق العرب بقرن وعدم تعرضه للغزو الاستعمارى كما تعرض العرب وعدم تمسكه بارادة سياسية أدت الى هزيمته واقتصاره على نمو اقتصادى على خلاف العرب الذين يحرصون على ارادة سياسية تجعل لها مكانا فى التاريخ (٢٤) ! الى هذا الحد وصل حد الاقلال من العرب ، تاريخا وحاضرا مع أن مصر بدأت نهضتها الأولى مع اليابان وكان الامبراطور ميجى يعتبر محمد على رائدا له فى بناء الدولة الحديثة · وان العملاق الاقتصادى والقزم السياسى ليس مثالا يحتذى به · كما أن الارادة السياسية المستقلة والتأثير فى مجرى التاريخ ليس وهما · وينتهى المؤلف الى انكار الأمة العربية انكارا تاما واقعا وتاريخا ومصيرا وكأن نقد أيديولوجيات القومية العربية حتى مع صوابه هو دليل على عدم وجود أمة عربية وليس فقط دليلا على ضعف الصياغات الايديولوجية الحالية (٢٥) ·

---

(٢٣) « لكن الشقة كبيرة بين أدنى مؤرخ أو فيلسوف قديم وبين أكبر مؤرخ أو فيلسوف حديث فى الوضع الذى عليه العالم العربى » (ص ٧٤) · ويذكر المؤلف مؤيدا شعار « لن يحقق الشعب العربى وحدة النضال مالم يمارس نضال الوحدة » (ص ٦٠) ·

(٢٤) « يعتبر العرب فضلا عن ذلك فى الغالب النسبى اليابان نموذج للنجاح المثالى للعالم غير الأبيض وتركيبا مثاليا للنجاح الاقتصادى والمحافظة على الأصالة· علما بأننا نغفل مشروع اليابان فى التصنيع بعد وقت قصير من شروع المانيا فيه · ولهذا فهو يسبق العالم العربى بما يناهز القرن فضلا عن انه لم يعرف الحضور الاستعمارى وما يتضمنه من اجداب كامن للجهد الأهلى · وعلى كل عاشت التنمية فى اليابان فترات صاعدة وأخرى هابطة · لكن يبدو أن كل الأمور تحمل على الاعتقاد أن ارادة القوة السياسية من قبل اليابان كانت بالأحرى عاملا لتبذير طاقته ، وان ازدهاره الحالى مثل المانيا هو ثمرة لسياسة سلمية أى لفقدان سياسة ما · (خلافا لذلك يظهر العالم العربى الحالى متأهبا للاضطراب والبحث عن القوة والاشعاع فى العالم) » (ص ٧٩) ·

(٢٥) « ولذا سنبدأ بتقديم أيديولوجيا القومية العربية ونقدها تدليلا على انه لا وجود لأمة عربية بصفتها كيانا موجودا فعلا ، لكن ينبغى البحث لا محالة فى

وبالرغم من أن فلسطين جزء رئيسى من تاريخ العرب وركيزة وجدانهم المعاصر الا أنها لا تحظى من المؤلف الا بفقرات محدودة وكأنها هامشية المكان لا تعادل فى أهميتها التاريخ الأوربى بالنسبة للشـــخصية العربية الاسلامية والمصير العربى • ويدعو المؤلف قراءه العـرب الى التأمل فى

الوجاهة الأخلاقية والتاريخية للمشروع الصهيونى ! فالشعب اليهودى يعود الى أرض كانت له من قبل وبالتالى فهو يدافع عن كيان مهدد فى كيانه، يجمع بين الماضى والحاضر ، بين التاريخ والروح • لذلك تعاطف معه الغرب لاشتراكه معه فى هذا التاريخ وهذه الروحانية وخذل العرب فى فهمهم للقضية نظرا لتركيزهم على الصلة بين الصهيونية والاستعمار ! ويمكن نقض المشروع الصهيونى بطبيعة الحال بما يقابله من مشروع عربى اسلامى، حجة بحجة ، شرعيتان تتنازعان أرضا واحدة(٢٦) • وبالرغم من أن المؤلف يرفض الحلول الاستسلامية الا أنه أيضا يرفض الحلول الثورية التى ترى فى تثوير العالم العربى تحريرا لفلسطين ويحكم عليه بأنه حـــل تهربى

=

امكانات المصير المشترك مهما كان مشكلة الاصطدام بجدار الواقع أو التخلى عن أسمى طموحاته » (ص ٥٦) •

(٢٦) « ان المشروع الصهيونى فى حد ذاته لا ينتفى عنه نوع من الوجاهة الأخلاقية والتاريخية • فالشعب اليهودى حكم عليه بالكينونة والبقاء فى الذات بفعل رؤية وبنية تأكيدية للغاية • فبحث من جديد عن وجود تاريخى عادى على أرض قد سبق له فى الماضى العتيق أن احتلها بالقوة وأخرج منها فأراد استرجاعها ، وقد ظهر له هذا الاسترجاع للماضى العميق ، وهو ماض مفعم بالروحانية ، بمظهر المعجزة، معجزة انبعاث اسرائيل على الأرض الموجودة • وبقدر مايكون للغرب قواعد روحية يهودية مازالت تؤثر فيه وبقدر مايصير الصهاينة الذين تثقفوا بالثقافة الأوربية أبناء لأوربا حين يغادرون أوربا تجاه الآخر فى كامل تجرده فان ضمير كل غربى يحس بأنه معنى ببقاء اسرائيل • هذا مالم يفهمه العرب جيدا اذ هم أرادوا قصر كل شىء على مجرد استراتيجية للامبريالية » (ص ٩٧) • « أما على صعيد المبادىء والقيمة فقد تبين أن المشروع الاسرائيلى مشروع ذو حدين اذ يمكن دحض كل حجة بحجة ضدها وكل نقطة ضوء بنقطة ظل لاسيما الحماس الايديولوجى الثقافى الذى عليه يقوم المشروع فهو يجد مايقابله فى الضمير العربى الاسلامى » (ص ٩٨/٩٧) • ويبدو أن المترجم قد أحس بانزلاق الكاتب فأردف فى الهامش « كتب هذا قبل اندلاع الحرب العربية الاسرائيلية الرابعة » (هامش ٦١ ص ٩٧) •

طوباوى : ويقترح ترك القضية التى يسميها المؤلف « الاسرائيلية » وليس الفلسطينية لافاق المستقبل بعد أن عجز الحاضر عن ايجاد حل لها (٢٧) !

٧ ـ التاريخ الأوربى والثقافة الغربية :

اذا كان التقابل الذى يصنعه المؤلف بين مصر وتونس ، المشرق العربى والمغرب العربى ، والعروبة وفلسطين تمثل مواقف فكرية وسياسية فان اعتبار التاريخ الأوربى والثقافة الغربية كاطار نظرى لفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى تتم الاحالة اليه باستمرار هو نوع من التغريب النظرى والمنهجى صاحب المؤلف من أول الكتاب الى آخره · بل ان استعمال التاريخ الغربى والثقافة الغربية كاطار مرجعى تتم الاحالة اليه باستمرار انما يكشف عن موقف حضارى أبعد وأعمق وهو فهم الأنا أو الذات بالاحالة المستمرة الى الأخر أو الغير وكأن الأنا أو الذات ليس لها اطارها النظرى الخاص ولا يمكن فهمها بتكويناتها الداخلية أو باستعمال الاطار النظرى الخاص بها من داخل حضارتها التى تكونت فيها ـ الحضارة الاسلامية ، وكأن الأنا لا تعكس نفسها الا فى مرآة الأخر ، لا تعى ذاتها بذاتها كأنا الا من خلال الأخر كمقياس ومعيار للحكم · ان من شروط التعريف ، هو عدم تعريف الشىء المجهول بشىء اخر مجهول بل تعريفه بشىء معلوم وان القارى العربى الاسلامى الذى يريد معرفة ذاته وشخصيته العربية الاسلامية ومصيره العربى لا يستطيع أن يعلمها بالذهاب الى البوربون والهبسبورج والبلغار والسلاف والبروتستانت والكاثوليك بل بالاحالة الى الخلفاء الراشدين وأوغسطين ومردال وسنسناتوس Cincinatus بل بالاحالة الى والأمويين والعباسيين والخلافة العثمانية · وان القارىء العربى لا يفهم ذاته وشخصيته بالاحالة الى سارتر وميرلوبونتى وفرويد واشبنجلر الاشعرى والغزالى والباقلانى وابن سينا والرازى وابن عربى · ألا يستطيع

---

(٢٧) « يجب بداية رفض كل حل استسلامى صرف · أما المذهب الفلسطينى الذى يريد أن يثور العالم العربى ضمن الأفق الوحيد الخاص بحل القضية الفلسطينية فهو تهربى طوباوى » (٩٧ ـ ٩٨) · « ورأينا أنه يجب وضع القضية الاسرائيلية على مستوى آفاق المستقبل والتخلى عن الموقع المبدئى الذى غرق فيه طويلا » · (ص ٩٩) ·

القارىء الذى لا يعرف كل هذا التاريخ الأوربى والثقافة الغربية أن يفهم ذاته وشخصيته ؟ واذا كان المثقفون العرب لا يعلمون هذا الإطار المرجعى الغربى بالدرجة الكافية فالأولى الا تعرف جماهير القراء ذلك. بل ان القارىء العربى الذى يعرف التاريخ الأوربى والثقافة الغربية لقادر أيضا أن يعرف ذاته بل بالاحالة الى مكوناته الشخصية ومخزوناتها النفسية ورواسبها القديمة. لا يقع المؤلف فقط فىنوع من التغريب يعترف به بادىء ذى بدأ(٢٨) بل ان التغريب لديه يتحول الى نوع من الاغتراب ، اغتراب الأنا فى الاخر مع ان من مكونات الشخصية العربية الاسلامية كما فهمها القدماء فهم الاخر من خلال الأنا ، واعادة بناء حضارات الأخر يونانية ورومانية وفارسية وهندية وصينية وعبرانية ابتداء من حضارة الأنا . بل لقد استمر ذلك عند رواد النهضة العربية الحديثة وفى مقدمتهم الطهطاوى سواء فى مناهج الألباب أو فى « تخليص الابريز » ، وهم الرواد الذين أسقطهم المؤلف من الحساب كما اسقط التراث القديم ، بعد أن اختار التاريخ الأوربى والثقافة الغربية كأساس نظرى لفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى وكاطار مرجعى تتم الاحالة اليه باستمرار .

والأمثلة على ذلك كثيرة . والنصوص تشهد على أن القارىء العربى لا يفهم شخصيته العربية الاسلامية بالاحالة الى مكونات الشخصية القومية فى الغرب . الا يمكن فهم الشخصية العربية الاسلامية دون الاحالة الى الجرمان والاسبان والسـلاف والمجر والبلغار ؟ هل لابد لفهم الشخصية العربية الاسلامية من المرور عبر الامبراطورية الرومانية والغاليين فى بلاد غاليا والبروطون فى مقاطعة بريطانيا والسلتيبار فى أسبانيا ، والظاهرة الجرمانية والعصر النيوليتى ومملكة شرلمان والحرب بين ورثة لويس الزاهد؟ هل لا بد من تحليل العناصر المكونة لظهور الشخصية القومية الأوربية لفهم الشخصية الاسلامية العربية دون التحقق من صدق المفهوم أولا ثم البحث عن مكوناته الداخلية فى التراث القديم بدلا من الاحالة الى تاريخ الغرب وثقافته، النزعة الكسمبوليتيةللأسر الأميرية فىأوبرا والملك أصيل بلاد هانوفر

---

(٢٨) « فيمكن وصفه (الكتاب) بأنه متغرب وسلفى وأيديولوجى وروحانى » (ص ٩) .

بأسرة هابسبورج وأسرة بوربون وعرش اسبانيا وعرش انجلترا ؟(٢٩) ٠ وتتجاوز الاحالة من مجرد منطق للتقريب والفهم الى منطق للحكم ٠ فتكوين الشخصية القومية فى الغرب يصبح هو المعيار الذى يقاس عليـــه تكوين الشخصية العربية الإسلامية وكأن هناك نمطا واحدا فريدا هو النمط الأوربى عليه تقاس كل النماذج لدى الشعوب الأخرى ٠ فهو النموذج العالمى الذى انتشر فى أوربا الغربية والشرقية والوسطى منذ القرن المـــاضى ، عصر القوميات حتى هذا القرن مرتبطـا بزوال الاستعمار وكأنه لم يستمر فى

---

(٢٩) « وبمفعول التلاحق التاريخى التقليد اليونانى ـ الرومانى ، الهندى ـ الصينى ، والعربى ـ الفارسى منذ أن اكتسح الجرمان الأرض الرومانية الى أن أعيد ترسيخ الشخصية الاسبانية فى شبه الجزيرة الايبيرية التى استردت كلها مرورا باستقرار الأمم السلافية وقدوم المجر وانشاء مملكة البلغار والظاهرة التركية المغولية » (ص ٣٢) ٠ « كانت الامبراطورية الرومانية بناء سياسيا ثقافيا فرض هيمنته » على شعوب متفردة محددة فى كيانات جغرافية قارة كالغاليين فى بلاد غاليـــا والبروطون فى مقاطعة بريطانيا والسلتيبار فى اسبانيا والمغاربة فى افريقيا ٠٠٠ الخ ٠ وبتدخل الظاهرة الجرمانية وظهور ممالك متميزة جد تدهور فى مشروع توحيد العالم ٠ على أن الظاهرتين كانتا سببا فى نشوء بناءات سياسية أكثر التصاقا بالواقع القومى انبعثت من العصر النيوليتى (الحجرى الجديد) ، وكان لتقسيم مملكة شرلمان أن حصلت فسيفساء الأمم الغربية الأوربية المقبلة على وجهها النهائى فظهرت خاصة مملكتا الفرنجة الشرقية والغربية بمعاهدة فردان ٠ وتتضح الارتباطات القومية حين تنشأ الحروب بين الأشقاء ورثة لويس الزاهد لكنها كانت ارتباطات غير واعية نجمت عن الكوارث السياسية والضغائن الحربية » (ص ٣٣) « والعنصر الثالث الذى يعتبر فى شرح ضعف الشعور القومى هو بنية الدولة فى البلاد العربية فى العصر الوسيط والحديث ، ومن الغريب أن نلاحظ أن النزعة الكسمبوليتية للأسر الأميرية فى أوربا لم تمنع قط أن تتكيف هذه الأسر تكيفا وثيقا بالواقع القومى الذى سريعا ماتحملت آماله وطموحاته ٠ ان الملك أصيل بلاد هانوفر اذا ارتقى عرش انجلترا كان يعمل فى الحال على أساس السياسة الانجليزية حتى ولو تمادى يتحدث باللغة الألمانية وكذلك الملك من أسرة هابسبورج أو من أسرة بوربون اذا اعتلى عرش اسبانيا فهو يتبنى المطـامع الاسـبانية ، لكن ليس هذا هو الأمر الأساسى فى مقولتنا لأن مايقع اعتباره هو الدور الرئيسى الذى لعبته بعض الأسر المالكة فى بناء الامم الأوربية انطلاقا من التشتت الجهودى والاقليمى ٠ فهل كان الأمر كذلك فى بلدان العالم العربى ؟ (ص ٣١) ٠

الصهيونية باعتبارها من بقايا عصر القوميات فى القرن الماضى (٣٠) · وتأخذ فرنسا مكانا مرموقا فى التاريخ الأوربى كما أخذت تونس نفس المكانة فى العالم العربى · فالثورة الفرنسية نموذج الشخصية القومية بعلمها المثلث الألوان وعيدها ونشيدها الوطنى لفترة طويلة بشهادة بيجى وميرلوبونتى ! وهى كذلك بما أعطت لها من تضامن قومى وولاء وطنى للامة وليس لشخص الملك وبطابعها الديمقراطى وسيادة الأمة · بل ان الأمر تجاوز حد الهوامش الشارحة للتاريخ الفرنسى ، شرح فرنسا بفرنسا والمستشارين البروتستانت لأخر ملوك الغالوا وتعاليم ريشيليو وعدله تسامح لويس الرابع عشر ، كل ذلك لفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى !(٣١) · ثم يأتى النموذج الألمانى والانجلوسكسونى والسوفيـاتى والأمريكى الا النمـوذج

---

(٣٠) « ولكن نظرة تاريخية خاطفة تتيح التأكيد أن الأمة لم تتحقق تماما بالتحديد فى أوربا الغربية الا بداية من القرن التاسع عشر وهو قرن القوميات بالذات ثم ان النموذج الأوربى الغربى امتد الى أوربا الوسطى وأوربا الشرقية خلال النصف الأول من القرن العشرين ثم أنه لاقى رواجا فى النصف الثانى من هذا القرن كان متناهيا وارتبط بزوال الاستعمار فجعله يطابق الأبعاد العالمية » (ص ٤٨) ·

(٣١) ان الثورة والامبراطورية هما اللتان صنعتا فرنسا الحالية مباشرة وفورا· ان فرنسا مدينة لهما بتنظيمهما الادارى وبنياتها الاجتماعية وصورها الفكرية · ومن الثورة اقتبست أيضا رموزها القومية كالعلم المثلث وعيد ١٤ يوليو والنشيد الوطنى (لامارسياز) · فغالبا ماتوجد فى تاريخ الشعوب فترات ممتازة استثنائية يشيد خلالها المستقبل لفترة طويلة كما اصطلح على ذلك بيجى واقتبس هذا الاصطلاح مارلو بونتى · يقابل مارلو بونتى بين العصر فيعرفه بأنه « واحد من تلك الأزمنة التى تنهار خلالها الأرضية التقليدية لأمة من الأمم أو مجتمع معين ، ومهما كان الوضع فعلى الانسان أن يعيد بنفسه بناء العلاقات البشرية وبين الفترة حين يقتصر الانسان السياسى على ادارة نظام أو حق موضوعين » (ص ٤٦) · لقد علمنا التاريخ أن فرنسا الثورة هى التى حددت بأقصى الوضوح فكرة الأمة · الواقع أنه أمكن لهذا البلد أن يعقد منذ القرن السادس عشر بامتلاكه لواقع قومى متين مؤسس على الجغرافيا ولغة وضعت للثقافة ووحدة حضارية معينة فضلا عن أن الدولة كانت صاحبة السيادة تتحمل طموحات الأمة ومصيرها الملقى على عاتقها · كانت الدولة الفرنسية متعسفة تجاه الحضارات الجهوية التى كانت حية فى الماضى وقد أثبتت باستمرار ومنذ أن تولى الكابيسان الحكم أنها عبارة عن جهاز جماع للأراضى وقبيل الثورة بقى الحدث القومى منقوصا من وجهين لما كانت عليه الخصوصيات الجهوية من قوة ولأن الوعى القومى فى أعلى مستوى لم يتجاوز مرحلة الولاء للملك · وقد كانت الاضافة الرئيسية

-

الاسلامى العربى . فالنموذج الالمانى يعتمد على التراب والعرق بجانب اللغة والدين . ويعتمد النموذج الانجلوسكسونى الامريكى على المجال الاقتصادى الواسع المنفتح على كل الطاقات البناءة . ويقوم النموذج السوفيتى على قوة الايديولوجية الماركسية كرسالة كونية توحيدية قادرة على التجنيد القومى للشعوب (٣٢). فالمؤلف يعرف تاريخ نشأة القوميات وتطورها فى الغرب والشرق ويحيل الشخصية الاسلامية العربية اليها دون

=

للثورة متمثلة فى توسيع قواعد التضامن القومى واستبدال الوطنية التى كانت ولاء للملك - الدولة بوطنية تتعلق بالأمة المجردة بحيث أن هذه الحركة العظيمة التى أرادت اضفاء الديموقراطية على السلطة والتى أرادت تحقيق السيادة الشعبية وحققت فى آن الأمة الفرنسية بصفتها كيانا منسجما » (ص ٣٨) . ويذكر المؤلف فى الهامش « تحالف (لويس الرابع عشر) مع الأمراء البروتستانت وحارب اسبانيا وأكد بقوة مبدأ الفاليكانية (الدفاع عن حرية كنيسة فرنسا) لكنه ألقى مرسوم نانط الخاص بالبروتستانت » (ص ٣٥ هامش ٤) .

(٣٢) وهناك النموذج الألمانى ، وهو صنف آخر لاشك أنه لا يمكن انكار وجود أساس ترابى قار وأن الأساس العرقى الثقافى كان ملتحما ومتى تشكلت اللغة والثقافة الموحدتين على مراحل فكانت اللغة التودسك ثم ألمانية لوثر وأخيرا لغة غوته الفصحى. لكن القضية التاريخية لألمانيا وما فيها من تناقص هى فقدان الدولة القومية فترتب عن ذلك اخماد كل وعى واضح الذى بقى لا محالة ضمنيا وكان معاشا كانتماء الى مجموعة تاريخية ثقافية لكنه كان معاقا على الصعيد السياسى بسبب تعدد الدول واستمرار فكرة الامبراطورية . وجد الصدام مع الثورة الفرنسية وأمبراطورية نابليون كما جد اضطراب فكرى حام عوضت به العبقرية الألمانية غيابها عن الركح السياسى . فوترت هذه الأمور الطاقات ووجهتها الى تحقيق الدولة القومية التى ربطها رجال الفكر بالطموح الى الحرية لكن لم يمكن نظام الرايش فى حكم بيسمارك سوى تركيب رخو نسبيا ومن صنع القوى الرجعية . وقد بلغ التوحيد الذروة مع النازية فى جو من الحدة والهيجان لا ضمن التوازن الديموقراطى وتقبل قيم العالم الحديث تقبلا هادئا » (٤٨ - ٤٩) . « انطلاقا من بوتقة لغوية انكلوسكسونية دعمت الولايات المتحدة وحدتها على كل الطاقات البناءة . ان تماسك الاتحاد السوفيتى يستند الى قوة الايديولوجيا الماركسية أى الى مشروع رسالة كونية توحيدية والى تحد للتأخر الذى تراكم عدة قرون . فى الصورة الأولى هناك تجاوز للتحذير القومى لموجات المهاجرين . أما فى الصورة الثانية فهناك تجاوز لفسيفساء الشعوب الموجودة مسبقا والتى منها يتركب الاتحاد السوفياتى . وقد ترك فى آن واحد المجال للحدث القومى لكى يتطور فى دائرة معينة بها يندرج الانسانى ويجد ترضيته حسب المعنى الذى أعطاه هيغل لهذه الكلمة » (ص ٧٠) .

تعميق لجذور هذه الشخصية فى التوحيد الذى قام بنفس الدور الذى قامت به الايديولوجية الماركسية بالنسبة لانصهار القوميات ٠

وتكثر الاحالات الى المؤلفين الغربيين سواء من العصور الوسطى أو الحديثة مل سنسناتوس وأوريجان وسيريل وأوغسطين وماركس وفــرويد واشبنجلر ومردال وسارتر وميرلو بونتى وبيجى فتتم مقـــارنة الحسين وشهادته فى صراعه مع الامويين مع سنسناتوس فى صراعه مع الرومان بالرغم مما فى وجه المقارنة من تعسف وحكم جائر على الحسين شهيدا ووصفه بأنه كان متعطشا للحكم ! وتوصف مصر المسيحية بأثر أوريجان وسيريل ومجمع خلقيدونية ٠ ويتساوى فى الثقافة العربية فى المغرب العربى القديس أوغسطين وابن خلدون وخير الدين باشا ! والتاريخ باعتباره قاعدة أساسية للوعى القومى يعتمد بالضرورة على شهادة لاشبنجلر بالضرورة حتى ولو كان التشبيه أعجميا مثل « زاوية المدخن ! » ٠ واقتران النظر بالعمل فى الاسلام لا يوجد فقط عند الرسول محمد بل ايضا عند ماركس ٠ وتحليل الشعور العربى الاسلامى لا يتم الا بالاحالة الى فرويد فى مستقبل وهم والى ميرلو بونتى حتى ولو كان الاستشهاد صعب الفهم ركيك العبارة ، وهو الذى يشعر المؤلف نحوه بقرب كبير ، ووصف الخلق عن طريق ســارتر والعالم العربى عن طريق مردال(٣٣) ٠ بل ان الحديث عن ايديولوجية

(٣٣) « وان حسينا كان متعطشا للحكم ولم يكن يشبه سنسناتوس Cincinnatus الذى اقتلعه الرومان عن محاربته ونصبوه دكتاتورا » (ص ٢٩) ٠ « وقد تأثرت (مصر) سابقا بحضور أوريجان الذى أثر بقوة على تطور المسيحية بالاشتراك مع سيريل أصيل الاسكندر ٠ وكانت العامة مولعة بنتائج خلقيدونية ، وكانت تساهم خصومات الأساقفة والحكام البيزنطيين » (ص ٣٢) ٠ « القديس أوغسطين ، ابن خلدون ، خير الدين باشا » (ص ٧) « ان التاريخ الأكثر وجودية والأكثر محسوسية مباشرة هو ذلك الذى يسميه اشبنجلر فيما أظن تاريخ زاوية المدخن حيث بواسطته تستعرض ملامح الأجداد عودا الى جيلين أو ثلاثة » (ص ٤٥) ٠ « مصاحبة النظرية للعمل المحدد عند محمد وماركس » (ص ٨) ٠ « قال ميرلوبونتى ان الحركة تنجح حينا ليست دائما الأكثر حقا والأكثر قيمة لكن يجب أن تكون كذلك لو كان عليها أن تستمر » (ص ١٢٢) ٠ « وهو الذى أشعر نحوه بقرب كبيرا » (ص ١٢٩) ٠ « وكما قال فرويد بصورة بارعة فى كتابه « مستقبل وهم » (ص ٢١٢) ٠ « الحديث عن الخلق عن طريق ســـارتر » (ص ١٣٤) ٠ « وعن العـــالم العــربى عن طريق مردال » (ص ١٨٧ ـ ١٩١) ٠

البعث يتم أيضا عن طريق الاحالة الى الثقافة الغربية سواء فى انكاره للمادة التاريخية أو فى تأثر ميشيل عفلق برونبرغ والهيجلية والشخصانية(٣٤) ٠ حتى الخاتمة لم تسلم من استشهاد بمالرو ونقض له فيما يتعلق بطى صفحة التاريخ بطى صفحة اللاهوت (٣٥) ٠ ان تعريف الشىء الغامض بشى اخر أكثر غموضا لا يتفق مع قواعد التعريف ، وبالتالى فان احـــالة مكونات الشعور العربى الاسلامى الحالى الى مكونات الشعور الغربى هى احالة للشىء الغامض الى شىء أكثر غموضا مع أن الاحالة الى التجارب المعاشة أو الى المخزون التراثى الثقافى يساعد على التوضيح المطلوب ٠

وتبدو مظاهر التغريب فى دراسة الشخصية العربية الاسلامية سواء فى الأحكام العامة أو فى النظرة الى التـــاريخ والعصــــور أو فى بعض المصطلحات أو فى المراجع العامة ٠ فمن الاحكام العامة ما يقوله المؤلف من أن تقهقر المشرق العربى وتقدم المغرب العربى ثقافيا ـ مع التسليم جدلا بذلك ـ انما يرجع الى أن المشرق العربى لم ينهل من باع الثقافة الغربية قدر ما نهل المغرب العربى مما أغرق المشرق فى القديم وقطعه عن الحداثة فى حين أن المغرب العربى قدم حلولا لمشكلة التقليد والحداثة مازجا بين الاثنين ومثل هذا الحكم يقوم على وضع معكوس وذلك لانفتاح المشرق على الغرب منذ القرن الماضى بلا حدود ، كما أن انفتاحه كان متنوعا وليس فقط على الثقافة الفرنسية ٠ والاغراق فى القديم سمة عامة فى المشرق والمغرب على حد سواء ٠ بل ان المزاوجه بين القديم والجديد أكثر وضوحا فى المشرق

---

(٣٤) انكار البعث للمادة التاريخية (ص ٦١) ٠ « وفيها (البعثية) تتجاور وتلتقى مؤثرات متباعدة مثل الهيغلية والشخصانية التى أتى بها مونييه ٠ تجد بايماء من هيغل الشاب ادانة للعالمية المجردة دون أن يمكن التدليل على التقاء مباشر ٠ وأيضا الفكرة القائلة أن الأمة تحقق العالمية ٠ ولعل مفاهيم الحياة والمصير وبصفة عامة مانجد من اتجاه حيوى تاريخى متأتية كذلك من هيغل » (ص ٦٣) ٠

(٣٥) « ولن تنصهر الخصوصيات فيما بينها وتشكل الكونى لكنها قادرة كلها على التحلل فى هذا الوسط حين نكون قد طوينا صفحة التاريخ بعد أن نكون قد طوينا صفحة اللاهوت ٠ فاذا عوض التاريخ اللاهوت حين يعوض الكائن التاريخى الكائن المتعالى فحسب ـ وذلك أستشهادا بمالرو ونقضا له ـ فلن يخلف الكونى التاريخ الا حين يمتص المصير الكائنات التاريخية ٠ وعندئذ لن يوجد تركيب بل ذوبان ٠ وسيكون كياننا بتمامه مصيرنا كما أن مصيرنا سيكون كياننا » (ص ٢٢٤) ٠

على ما وضح فى حركات الاصلاح منه فى المغرب الذى تحولت فيه المزاوجه الى ازدواجية وصراع بين الجديد الذى مثلته ثقافة المستعمر وبين القديم الذى مثله التراث دفاعا عن الهوية الوطنية . وما يقدمه المغرب العربى فى هذا العصر يشابه ماقدمه الشوام فى العصر الماضى ، يصبح البعض منه قريبا من الشقشقات اللفظية التى تردد جوانب عديدة من ثقـــافات الحى اللاتينى . أما بالنسبة للتاريخ والصور فان المؤلف يعتبر الاسلام جزءا من تاريخ العصر الوسيط ، وكأنه يتبنى الغرب كمقياس لكل الحضارات ، فتاريخ الغرب وعصوره الوسطى والحديثة والمعاصرة هى تاريخ لكل الحضارات وعصورها . فالمؤلف يقع ضحية المركزية الأوربية والتى تجعل ما سواها مجرد أطراف . يتحدث المؤلف عن اسلام العصر الوسيط والاسلام التركى المتوسطى ، وعن بنية الدولة فى البـلاد العـربية خلال العصر الوسـيط والحديث . وفى العصور الحديثة يتبنى المؤلف التاريخ الميلادى ويسقط من حسابه التاريخ الهجرى ، فيتحدث عن ظهور الاسلام فى القـرن السابع الميلادى ، وعن السلطان خليفة المسلمين فى القرن السادس عشر (٣٦) . ويستعمل المؤلف مصطلح البرجوازيات ، والبرجوازية الصـــغرى نظرا لاستقرار المصطلح وشيوعه فى الفكر العربى المعاصر . أما بالنسبة الى المراجع فان نسبة المراجع العربية الى المراجع الأجنبية كنسبة ١ : ٧ . فمن بين ١٦٢ مرجعا هناك ٢١ مرجعا عربيا فى مقابل ١٤١ مرجعا باللغات الأجنبية منها ١٧ مرجعا لمفكرين عرب ، ٤٧ مرجعا لمستشرقين أوربيين وبالتالى نسبة الاستشراق العربى الى الاستشراق الأوربى ١ : ٣ . ولا تدخل فى المراجع مؤلفات الطهطاوى والافغانى ومحمد عبده وقاسم أمين فى دراسة الشخصية العربية الاسلامية !

---

(٣٦) « الاسلام التركى المتوسطى » (ص ٧) . « كان تاريخ العهد الوسيط رئيسا حيث وضع فسيفساء الأمم على أراضيها الحيوية » (ص ٣٢) . « فهل نحن عرب مثل عرب القرن السابع للميلاد(... » (ص ١٥) . « وأصبح السلطان خليفة المسلمين من القرن السادس عشر » (ص ٣١) . « وان آخر العهد الوسيط رسم خطوطها الأولية » (ص ٣٣) . « بنية الدولة فى البلاد العربية خلال العصر الوسيط والحديث » (ص ٣٨) . « ولنتمثل بتونس من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر » (ص ٣٩) .

ان أهم نقد نقد يمكن اذن توجيهه الى الكتاب هو استعمال التاريخ الغربى والثقافة الغربية كاطار مرجعى تتم الاحالة اليه باستمرار لفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى وهو « التغريب » كأساس نظرى لتحليل الموضوع ٠ ويمكن ارجاع ذلك الى سببين رئيسيين ٠ الأول طول العلاقة بين الاخوة المثقفين فى المغرب العربى والثقافة الأوربية خاصة الفرنسية منها جعل الغرب يظهر فى ثقافته كاطار مرجعى حتمى تتم الاحالة اليه باستمرار كما هو الحال قديما وحديثا لدى الاخوة الشوام خاصة فى لبنان ٠ والثانى أن الكتاب أصلا مكتوب باللغة الفرنسية ويهدف الى مخاطبة الجمهور الفرنسى ، وبالتالى أصبحت الاحالة الى الثقافة الغربية ضرورية حتى يمكن للقارىء الغربى عامة والفرنسى خاصة أن يفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى بسهولة ويسر وبالاحالة المستمرة الى تاريخه وثقافته ٠ ولو كان الكتاب أصلا باللغة العربية للجمهور العربى لما ظهرت هذه الاحالة المستمرة الى الثقافة الغربية ولتم استعواضها بالثقافة العربية الاسلامية التى يعرفها القارىء العربى والتى يسهل احالة الموضوعات اليها تقريبا للافهام ٠

٨ ـ حضور الاستشراق وغياب التراث الاسلامى :

ولا يحلل المؤلف التراث الاسلامى مباشرة ولكن من خلال الاستشراق الأوربى فيعتمد على فلهاوزن كمؤرخ للمسلمين فى اسبانيا وبالنسبة الى معركة بواتييه ٠ كما يحاور جب Gibb فى رأيه بأن أسباب الانهيار هو جمود الفكر الدينى ٠ ويرفض تطبيق تصور كاردينار على الغرب فى الوقت الحاضر وبالأولى على العالم العربى ٠ كما يظهر المنهج التاريخى الاستشراقى فى الجزء الخامس عن الانسان العربى المسلم فى محوره الأول « نقد ذاتى واستنقاصات ذاتية » حيث يتم فيه الخلط بين الاسلام والتاريخ ٠ ويتم الاستشهاد بجاك بيرك فى عبارة ايريك فى Eric Weil فيما يتعلق باستحالة الفصل بين الشخصية والمصير التاريخى (٣٧) ٠

(٣٧) فلهاوزن (ص ٣٤) ، جب (ص ١١٣) ، كاردينار (ص ١٥٦) ٠ « نقد ذاتى واستنقاصات ذاتية » (ص ١٤٥ ـ ١٥٤) ٠ « وهو بالفعل تلك الثنائية التى تروم فصل الكائن عن الفعل كما يحلو لجاك بيرك القول بمعنى فصل الشخصية عن المصير التاريخى والأنا عن الوضعية كما فى عبارة ايريك فى » (ص ٩) ٠

فالكتاب استشراقى من نوع استشراق جرينباوم ودراساته على الشخصية العربية الاسلامية فى التاريخ محددا عوامل السقوط ومسار الانهيار بما يعنى ذلك منعدوانية تجاه الموضوع وحقدعليه وتكريس للتجزئة واستئصاله عن ثقافته الخاصة واحالته الى الغرب كاطار مرجعى عام ، الاسلام مع الغرب ، والترك مع المغول ، وفارس والصين والهند مع فرنسا وانجلترا وألمانيا بلا تمايز ثقافى أو حضارى ٠

وبالرغم من أن الكتاب يتناول الشخصية العربية الاسلامية الا أنه يميل الى العروبة أكثر مما يميل الى الاسلام وهو تصور أهل الشام أكثر مما هو تصور أهل المغرب الذى اتحد فيه الاسلام بالوطنية دون تدخل عنصر متوسط هو القومية ٠ وينتقى المؤلف من التاريخ مايؤيد موقفه ، ويقرؤه قراءة عربية محدثة لا اسلامية قديمة وبالتالى يلتقى المؤلف مع الاستشراق من جديد الذى يتحدث عن العالم العربى فى مقابل العالم الاسلامى تكريسا للتجزئة وضربا للعرب بالمسلمين وللمسلمين بالعرب، واذكاء للنعرة العنصرية، وربطا للثقافة بالعرق وليس بالدين ٠ وسواء كان الاسلام أو العروبة فكلاهما يمثل مشروعا للهيمنة على الأمم المفتوحة وفرضا لوحدة تأباها الشعوب ! وبالتالى ينتهى الكتاب الى انكار العروبة أولا ثم الاسلام ثانيا ولا تبقى الا الشوفينية الاقليمية الضيقة والثقافة الغربية المهيمنة (٣٨) ٠

أما التراث الاسلامى فانه غائب تماما وهو المكون الرئيسى فى الشخصية العربية الاسلامية ٠ المصادر الأولى معدومة ٠ والعلوم الاسلامية النقلية أو العقلية أو العقلية النقلية غائبة ٠ ثلاث آيات قرآنية مذكورة ، احداها خاطئة وكأنها هى الأخرى مترجمة عن الفرنسية ٠ ولا تظنن الذين

---

(٣٨) يذكر المؤلف قول أبى يوسف فى كتاب الخراج « لا يمكن للعربى أن يكون ذميا وعليه أن يختار بين اعتناق الاسلام أو الموت » (ص ٢٧) ٠ « ويذكر خط عمر لقاعدة أنه لا يسمح الا للاسلام كدين فى جزيرة العرب وكأن العنصر العربى هو المسؤول بالدرجة الأولى عن مصير الاسلام التاريخى » ٠ « ارتبط الاسلام منذ الخلفاء الراشدين والعصر الأموى وهو مابرز فى مشروع الهيمنة الذى سلطوه على الأمم المفتوحة » (ص ٢٨) ٠ « وبلاد العرب التى فرضت وحدة معينة على هذا العالم المتفرق من الخارج وبصورة مفتعلة نوعا وذلك بسبب الطابع الخاص لنشأتها فى التاريخ رسالة الاسلام المنتشرة » (ص ٨٤) ٠

قتلوا فى سبيل الله أمواتا ! »(٣٩) بالرغم من اعترافه بأن القــرآن قلب الاسلام · ويدعو المؤلف الى العلمانية ويرفض محاولات اكتشاف العقل والطبيعة فى القرآن · ويحاول دفع تهمة الاستشراق القائلة بتشويه القرآن لروايات التوارة باللجوء الى العطاء الاسطورى المشترك للضمير الدينى اعتمادا على استشراق آخر(٤٠) · أما الحــركة الاصلاحية وروادها الأوائل مثل الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وروادها لدى الحركات الاسلامية المعاصرة فانها لا تكاد تذكر · والمرات القليلة التى أشار فيها المؤلف الى محمد عبده كلها نقدية رافضة مثل نقد الاتجاه الأصولى الذى يرى أن هناك المجتمع الاسلامى والعالم الحديث فى سياق واقعنا وجها لوجه ، ونقد اعتبار الدين دورا محركا فى كافة الميــــادين وباعثا على العقلانية والعلم ! (٤١) ·

وفى النهاية ، وبالرغم من كل شىء ، فان الكتاب انما يكشف عن شجاعة صاحبه ورغبة فى « اقتحام هذه المغامرة » تحديا لمعجزة الانجاز ،

---

(٣٩) يعنى المؤلف أنه « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » (٣ : ١٦٩) (ص ٤٢) ·

(٤٠) « القول أن القرآن شوه الأحداث التى ورد ذكرها بالتوراة ناشىء طبعا عن نظرة قصيرة للأمور لأن القرآن اقتبس من العطاء الاسطورى المشترك للضمير الدينى وصاغه بطريقته العادلة لطريقة التوراة على صعيد الحقيقة » (هامش ٢٠ ص ١٣٣)·

(٤١) « فقد رأى مثلا الاتجاه الأصولى عند محمد عبده أن هناك المجتمع الاسلامى والعالم الحديث فى سياق واقعنا وجها لوجه ، عيب على هذا المجتمع أن يحافظ على أسسه ويدمج العــالم الحــديث كجسد غريب وبالأحرى فى ظواهـــره المــادية كاشارات على القوة أكثر من الاستيحاء الذى يحركه · انها امبريالية ومرونة الاسلام الأبدى وحيلة حرب وخطة دفاعية (ص ١٠٤) · « وقد سبق لنا أن رسمنا نقدا لأفكار محمد عبده · ولنضف الى ذلك أن الشيخ الكبير أصر على الاعتقاد أن للدين دورا محركا دافعا فى كافة الميادين التى يشملها عادة الفكر العقلانى والطريقة العلمية والابتكار التشريعى المستقل · كان تفكيره وعمله مفيدا فى عصره لكن من منا لا يدرك أن ماهو عقلانى يتابع سيره ويجب أن يتابعه خارج كل سيطرة للعامل الدينى وكل تبرير بواسطة الدينى · وهكذا فليس للعلم والعقلانية السياسية أن يبحثا عن أسس ممارستهما فى القرآن حتى لو كان القرآن ثريا فكريا فريدا فيما يخص مصير الكون والانسان » (ص ١١٢) ·

« ذلك العجز الذى كان يبدو لى سمة للمفكر التونسى بل المفكر المغربى بصفة أعم » (ص ٥) وبالتالى فالمؤلف يبحث له عن دور مسار للمفكرين المغاربة٠ ولكنه فى النهاية يكشف عن تيار بأكمله ، تيار المتغربين من علماء الاجتماع والتاريخ فى مقابل تيار وطنى قومى آخر أكثر التحاما بالتراث الاسلامى وأكثر ارتباطا بالمشرق العربى دون ما ذكر للاسماء ، ومع ذلك يكفيه فخرا محاولته اكتشاف بعدى الانسان والتاريخ الغائبين فى وعينا القومى ٠

ليس القصد من هذا العرض تصيد الأخطاء أو الهجوم على الاخوة المغاربة ، فهم زملاء وكثير منهم أصدقاء ٠ انما القصد الدخول فى حوار مع أحد المفكرين اللامعين فى القطر التونسى الشقيق ، وأداء لواجب ثقافى ووطنى للاخ الصديق هشام جعيط الذى بدا لى من خـــلال كتابه المثير « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى » تونس القطر ، مغربى الاقليم ، غربى الثقافة ٠

القســـم الثــانى

فى الفكر الغــربى المعاصر



متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟

أولا : مقـــدمة

الفلسفة مثل الكائنات الحية تموت وتحيا · فهى ابداع انسانى يتخلق عندما تتهيأ له ظروفه وينقرض تماما عندما تتغير هذه الظروف ، وتحل محلها ظروف أخرى مضادة لا يقوى الكـــائن الحى الوليد على مقاومتها والتكيف معها حتى يضمن لنفسه البقاء والاستمرار · والتاريخ شاهد على ذلك · فهو هذا المعمل الذى تقام فيه التجارب الحية وتنشأ فيه الأجنة التى تولد والتى تحيا · وهو السجل الذى يدون فيه الموتى والأحياء ، والمحفوظ دائما فى صدور الناس فى وعيهم بالتاريخ وفى ادراكهم لقوانين حركته · وشروط الحياة أو الموت ليست ظروفا تاريخية مجردة عن الحياة الانسانية التى تتسم بحرية النظر والعمل دون أن تكون أسيرة للظروف وخاضعة لها خضوعا آليا حتميا ، ولكن باجتماع هذين العنصرين : حتمية التاريخ وحرية الانسان ، تموت الفلسفة وتحيا · ويأتى السؤال عن الموت قبل السؤال عن الحياة · فحياة الفلسفة شىء طبيعى طالما أن الانسان ما زالت به حياة ، وطالما أن الحياة تعنى حرية الفكر والنظر ، والقدرة على البحث والتقصى ، وطالما أن الدنيا مازالت قائمة ، وطالما وجد فيها انسان واحد يتنفس أو يعقل، فالعقل كما قال القدماء : احدى قوى النفس ، والنفس أحد مظاهر الحياة ، ولكن الغريب أن تموت الفلسفة والحياة باقية ، وهناك انسان حى عاقل على وجه الأرض · ان موت الفلسفة يعنى نهاية الحياة وعدم قدرة الانسان على المقاومة ، واستعمال حريته ، وعجزه عن خلق الظروف التى تعيد له وللفلسفة الحياة · وهذا الافتراض تنكر لوجود الانسان وفاعليته فى الحياة · حياة الفلسفة هى الأساس وموتها هو العرض ، حياتها هى القاعدة وموتها هو الاستثناء ، حياتها هى الطبيعى المألوف وموتها هو الشاذ الغريب ·

وليس السؤال : هل ماتت الفلسفة ؟ فهى تموت بطبيعة الأحوال وتغير الظروف ، وبالوجود الانسانى ذاته الذى قد يمارس حريته ويستعمل عقله وقد لا يمارس أو يستعمل · ويشهد بذلك أيضا تاريخ الفكر الانسانى ولحظات موت الفلسفة ولحظات حياتها · ولكن السؤال هو : متى تموت الفلسفة

ومتى تحيا ؟ متى يحدث لها أن تموت ، وفى أى ظروف تحيا ؟ فالسؤال ليس مجردا بل هو سؤال فى الزمان وفى التاريخ داخل الحضـــارات البشرية ودوراتها • وبالتالى فلا توجد اجابة واحدة عامة ومطلقة وشاملة بل هناك اجابات تاريخية محددة فى لحظات تاريخية معينة وفى أوضاع اجتماعية وسياسية بعينها تصدر عن مدى وعى الأفراد والجماعات بحركة التاريخ وبقوانين مساره • والسؤال عن الزمان هو فى حد ذاته سؤال عن العلة ، فالعلة توجد فى التاريخ ، لحظة زمانية أو مرحلة تاريخية تكمن فيها العلة وتتحد معها ، ومن ثم كان الحديث عن الزمان والتاريخ هو حديث عن العلل والأسباب • ولا يوجد موت نهائى للفلسفة بل هناك امكانية بعث لها وعودة الحياة اليها • فالظروف متغيرة ، وحرية الانسان دائمة ومستمرة حتى لو اعتراها الوهن والضعف فى بعض اللحظات • لا يوجد موت الا ويتلوه بعث ، ولا توجد حياة الا ويصيبها الموت أو الهزال • بل ان كل لحظة موت هى بداية لحظة أخرى لميلاد جديد ، تموت الفلسفة وتحيا فى دورات وبايقاع منتظم رتيب مثل ضربات القلب أو دفعات النفس •

وليس السؤال فى فعل ماض : هل ماتت الفلسفة ؟ بل السؤال فى الفعل المضارع : متى تموت الفلسفة ، ومتى تحيا ؟ فليس المقصود هو الحديث عن التاريخ الماضى ورصد حسابه بل الحديث عن الحاضر وكشف مكوناته • فلعلنا باكتشافنا اللحظة الحاضرة نستطيع أن نرى الماضى بوضوح فالحاضر يقرأ نفسه فى الماضى • ولا يوجد ماض يأتى بفعل الزمان ، والتاريخ لا يثيره الحاضر ولا يبعثه • الماضى ولى ولكن يرجعه ، والحاضر بعث له وامكانية تحقق • واذا كان الماضى قد انتهى فان معاركه مازالت حاضرة ، وصراع الأطراف مازال قائما • الماضى من تراث الآباء والحاضر من ابداع الأبناء ، ولكن فى مواقف قد تكون واحدة • فما أشبه الأمس باليوم • وبالتالى يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ مسئولية الجيل الحاضر عن موت الفلسفة أو عن حياتها ، واذا كان الماضى عند البعض ســـلبا واستلابا ومحايدة فان الحاضر عند البعض الاخر ، التزام ونقد ومقاومة •

ولما كنا نحن الآن فى نهاية فترة وبداية أخرى ، نتحدث عن الانهيار والنهضة ونذكر الانحطاط والبعث ، ونواجه التوقف والاستمرار فمن الطبيعى أن يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ موجها الينا فى جيلنا ،

واضعا ايانا مع مشكلتنا الجوهرية التى نواجهها منذ عـــدة أجيال منـــذ الطهطاوى والأفغانى وشبلى شميل ألا وهى النهضة ، شروطها ومقوماتها وطرقها وغاياتها ، وكان من الطبيعى الدخول فى الزمان فى التاريخ فلعلنا نكتشف لدينا وعيا باللزمان واحساسا بالتاريخ يمكننا من الاجابة عن السؤال . واذا كنا على حافة دورتين حضاريتين : الأولى هى التى حددها ابن خلدون ووصف مسارها فى المقدمة ، والثانية هى عصر الانهيار الذى قد شارف على النهاية منذ نهاية القرن الرابع عشر الهجرى وبداية الخامس عشر ، فان لدينا التجارب العصرية التى تجعلنا قادرين على رؤية موت فلسفة وحياة أخرى . مجتمعاتنا فى لحظات التحول من التقاليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، وفى هذه المرحلة من مسارها يكون السؤال بذى دلالة، وتحمل الاجابة عليه تجربة حضارية لمجتمعاتنا الناهضة قد تساعدنا على تقوية وعينا باللحظة التاريخية الراهنة .

لذلك كان من الطبيعى أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا والتى يعيشها المفكر أو الفيلسوف ، وهو المنهج الذى تمت صياغته باسم المنهج « الوصـــفى » أو المنهج « الظـــاهرياتى » أو المنهج « الفينومينولوجى » فى التراث الغربى فى الفينومينولوجيا المعاصرة (١) . وقد كان متبعا من قبل فى تراثنا القديم خاصة فى علوم التصوف وفى علم أصول الفقه والى حد ما فى علوم الحكمة (٢) ، وهو أيضا المنهج الذى يطبقه

---

(١) انظر عرضنا لهذا المنهج فى الجزء الاول من رسالتنا الثانية (باريس ١٩٦٦) بعنوان :
L'Exégèse de La phénoménologie, L'Etat actuel de La méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux, Dar al-Fikr al-Arabi, Le Caire, 1980.

وانظر أيضا تطبيقنا لهذا المنهج فى ظاهرة تفسير العهد الجديد فى الجـــزء الثانى بعنوان :
La phénomènologie de l'Exégèse, essai d'une hermeneutique existentielle à partir du nouveau Testament (Paris, 1966).

(٢) انظر اكتشافنا لهذا المنهج فى علم أصول الفقه فى رسالتنا الاولى بعنوان:
Les méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondements de la comprehension ILm Usul al-fiqh, Le Caire, 1965.

وكذلك دراستنا « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا فى دراسات اسلامية ص ٢٧٣ _ ٣٤٤ الانجلو المصرية القاهرة ، ١٩٨١ .

كل المفكرين على غير وعى منهم سواء كانوا علماء أو فلاسفة أو حتى أدباء وفنانين ، فلا شىء يحدث فى الخارج الا ويحدث فى الشعور ، ولا شىء يتم ادراكه فى الخارج ان لم يتم ادراكه فى الشعور ، وهو المنهج الذى يستعمله بسطاء الناس وعامتهم فى حياتهم اليومية فى ادراكها وتعبيرهم وتحـــديد مواقفهم • فالانسان لا يستطيع أن يفهم أى موضوع الا من خلال التجربة • والموضوع تجربة معاشة فى شعور الانسان لا يستطيع أن يفهمه الا اذا أدرك دلالته أو معناه ، ولما كانت التجارب البشرية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة ، فانه يمكننا فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال ، فنحن قادرون على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وادراك المواقف الانسانية للعصور السابقة • فالماهيات واحدة ، والمعانى قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية ، ويمكن ادراكها بالحدس ، يكفى اعادة بناء الموقف ، وعيش التجربة واتحاد الذات بموضوعها • ويتفق على حدس الماهيات عديد من الباحثين والقراء على السواء دون ما خلاف على النتائج • وتلك الصورى مع الواقع المادى • فهذا التطابق ادعاء لا وجود له تطابق الحكم الصورى مع الواقع المادى • فهذا التطابق ادعاء لا وجود له لأن الحكم والواقع لا يوجدان الا فى التجربة المعاشة • فالصدق فى التحليل والبداهة فى الادراك هما مقياسان لصحة تطبيق هذا المنهج فى مثل هذا الموضوع : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ وقد قام هوسرل واضع هـــذا المنهج بتطبيقه فى نفس الموضوع متسائلا عن افـــلاس "Bankrott' الفلسفة على يد الحسيين التجريبيين من أمثال هيوم ، وكيف يمكن زيادة رصيدها (٢) • بل انه لا يكاد يخلو فيلسوف واحد من وضع هذا السؤال ، كل على طريقته ولتدعيم مذهبه • ولكن هوسرل هو الذى وضع السؤال على مستوى الوعى الأوربى كله ، فالموت والحياة ظاهرتان للوعى التـــاريخى الفردى والحضارى ، وليس على مستوى معين صورى أو مادى أو وجودى •

ولما كان كل باحث اليوم ذا شعور مغترب نظرا لسيادة الحضـــارة

E. Husserl : Die knisis der Eunopaischen Wissensha ften und die tanszendentale phonomenologie, eine Einletung in die phonomenologische philosophie, pp. 88-91, M. Njihoff, Haag 1956.

الأوربية وانتشارها خارج حدودها فانه يجد نفسه لا محالة بصدد تحليل الشواهد والأمثلة التاريخية من داخل الحضارة الأوربية وكأن الغرب هو العالم كله ، وكأن تاريخ الفكر الأوربى هو تاريخ الفكر الانسانى ، وكأن الحضارة الأوربية خاصة فى العصور الحديثة هى المثلة الوحيدة للحضارات البشرية كلها ٠ فى مصر والصين وفارس وما بين النهرين وفى افريقيا وفى خليج المكسيك ٠ وحرصا على هذا التحرر من هذا التحيز الحضارى المسبق ، ونحن مازلنا ضحيته ، فان الشواهد والأمثلة التاريخية ستعمم وتتنوع قدر الامكان حتى تشمل أكبر قدر ممكن من الحضارات الأخرى وفى مقدمتها الحضارة الاسلامية التى تكون مخزوننا النفسى ورصيدنا الفلسفى ، والتى مازلنا نعيشها وتعيش فينا حتى الآن (٤) ٠ ولما كان الباحث ذو الوعى المتحرر من الغرب لم يع بما فيه الكفاية احدى دوائره الحضارية الكبرى وهى دائرة الشرق ، فذلك لأن الغرب مازال يمثل لنا التحدى الأكبر ليس فقط عسكريا واقتصاديا بل ثقافيا وحضاريا ، ويكفينا فى جيلنا التلخص من آثاره ، ويكفينا تحجيمه ورده داخل حدوده حتى يحدث التوازن فى وعينا القومى بين حضارتنا وحضارات الغير فى الغرب أولا ثم فى الشرق ثانيا ٠

ثانيا : ما الفلسفة ؟

ما هى الفلسفة تلك التى تموت وتحيا ؟ وما تعريفها ؟

١ ـ هل الفلسفة هى البحث الخالص عن الحقيقة المجردة ؟ هذا التعريف فى حقيقة الأمر نظرى أكثر منه واقعى اذ لا توجد حقيقة مجردة بل توجد حاجات ومطالب وأهداف وبواعث وأوضاع اجتماعية محددة فى عصور وأمكنة معينة ٠ المجرد لا وجود له فى الذهن ولا فى الواقع لأنه معاش فى تجربة أولا بما فى ذلك المفاهيم الرياضية والتصورات المنطقية ٠ ولم يكن هناك على مدى الفكر البشرى أى بحث مجرد عن الحقيقة حتى ولو أعلن الفيلسوف ذلك لأن الشمول مطلب انسانى يتجاوز به الانسان حدوده الفردية

---

(٤) انظر كتابنا : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ص ١٠ ـ ١٨ المركز العربى للبحث والنشر ـ القاهرة ١٩٨٠ ٠

والاجتماعية والتاريخية ، لذلك كانت الفلسفات الصينية ـ وفى مقدمتها الكونفوشيوسية ـ فلسفات عملية مرتبطة بسعادة الانســـان على الأرض ونعيمه فى هذه الدنيا ٠ كما وجه الاسلام الذهن البشرى نحو منافع الأمة ومصالحها وعدم السؤال عن أشياء لا نفع منها أو يأتى منها ضرر « يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكم تسؤكم ، وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها والله غفور رحيم ، قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين » (٥ : ١٠١ ـ ١٠٢) ٠ فالسؤال لا يجوز الا اذا كان فيه نفع عملى ٠ وقد قال علماء أصول الفقه قديما : ان كل سؤال لا ينتج عنه أثر عملى فانه يكون عاريا عن العلم (٥) ٠ وكثير من الأسئلة له اجابات عملية وليست نظرية ، وكما فى الأثر عندما سئل الرسول عن الساعة قال : « فاستعد لها » ٠ كما رفضت الفلسفات العملية فى الغرب هذا البحث النظرى المجرد من أجل التوجيه العملى فى الحياة ٠ لقد ارتبط هذا التعريف للفلسفة باليونان عامة وبالطبقـــة الأرستقراطيـــة ـ طبقة الأحرار ـ خاصة وهى التى كفاها العبيد مؤونة العيش وتدبير حياتها المادية من عمل وكد ورزق وأعداد للاعمال المنزلية ٠ فبدأت فى البحث عن طبائع الأشياء وأصلها بحثا مجردا صرفا لا غاية له ولا هدف الا الحقيقة ذاتها لملأ أوقات الفراغ ٠ كما استمر هذا التعريف أيضا عنـــد بعض فلاســـفة التنوير مثل لسنج صاحب القول المأثور : « لو أن الله أمسك بالحقيقة كلها فى يده اليمنى ، والبحث الدائب عن الحقيقة فى اليسرى كى أقع دائما فى الأخطاء وقال لى : أيهما تختار ؟ فاننى بكل تواضع أختار اليد اليسرى قائلا: أبى ، هب لى هذا ، فالحقيقة المطلقة لك وحدك (٦) » ٠وقد كان ذلك رد فعل على الدجماطيقية والمعطيات المسبقة والحقائق الجاهزة من السلطتين الدينية والسياسية أو من العرف والتقاليد ، ثقة بقدرة الانســـــان على اكتشاف الحقائق بجهده الانسانى الخالص حتى يطمئن الى ذاته والى قدرته على اعطاء العالم غطاء نظريا من وضعه بعد أن انهارت كل الأغطية النظـــرية الموروثة التى دافعت عنها الكنيسة والدولة الى آخر رمق ٠ وكان الثمن

---

(٥) يقول الشاطبى « الاشتغال بالمباحث النظرية التى ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعا » الموافقات فى أصول الشريعة جـ ١ ص ٤٦ ـ ٥٦ ، المكتبة التجارية بالقاهرة ٠

(٦) G. Lessing : Lessings Theological writtings, p. 41, Stanford University Press, California, 1967.

دماء المفكرين الأحرار والعلماء التى سالت من أجـــل البحث عن الحقيقة والبرهنة عليها بشهادة الحس والتجربة وبدليل العقل والبرهان · وقد عبر هوسرل عن هذا التعريف أخيرا بأن الفلسفة هى البحث عن الحقيقة النظرية المجردة الخالصة وأن موضوعها المثالى هو نقطة أرشميدس أى الموضوع النظرى المجرد الذى لا وجود له فى الواقع · فطالما ارتبطت الفلســــفة بالنواحى العملية الدينية أو الأخلاقية ولم تكن بحثا نظريا مجردا فانها لا تكون فلسفة · ومن ثم لم يعرف الشرق القديم الفلسفة بهذا المعنى · بل ان سقراط نفسه ليس فيلسوفا لأنه ربط بحثه النظرى بالأخلاق العملية ، وعلى هذا النحو يكون الغرب وحده · ببحثه النظرى المجرد ـ هو القادر على التفلسف ، ويكون أفلاطون هو نموذج الفيلسوف فى نظرية المثـــل ، موضوعات عقلية صورية مفارقة للطبيعة الحسية المادية · ان تطور الحضارة الأوربية وبناءها انما يتحدد بالبحث النظرى المجرد · وقد تحول ذلك الى غائية وقصد حضارى · بل ان العمل ذاته أى كل ما يتعلق بالارادة والرغبات والميول يتم البحث فيه بحثا نظريا خالصا مجردا كما أراد كانط فى « نقد العقل العملى » من أجل البحث عن الأسس النظرية للعمل · لذلك كان ليبنتز نموذج الفيلسوف بتحويله العالم الى رياضيات شاملة يمكن معرفتها بقوانين العقل ذاتها وأولياته (٧) · وقد كرر ماكس كيبر نفس الشىء ، وجعـــل التعقيل أو التنظير Rationalization ميزة خاصة للغرب على باقى الحضارات · فقد نشأ لديه تقسيم العمل واكتشف قوانين الطبيعة واخترع الحاسبات الالية ، وقد وصل هذا الاعتزاز عند فيبر بهذا التنظير الى حد العنصرية (٨) ·

ولم ينشأ لدينا فى تراثنا القديم ولا نهضتنا المعاصرة هذا الاتجاه

---

(٧) Husserl : risis, pp. 20-36, pp. 279-294, Erste philosophie IPP. 3- 17 Haag, 1956, Idees, Ipp. 409-413 pp. 427-433, NRF, Paris, 1950, Logique formelle et logique Transcendantale pp. 102-105 PUF Paris 1950, Recherches Logiques Ipp. 238-241 PUF, Paris, 1959.

Kant : critique de la raison pratique pp. 17-115, PUF, Paris, 1949.

(٨) انظر دراستنا : الدين والرأسمالية حوار مع ماكس فيبر فى قضايا معاصرة جـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ٢٧٣ ـ ٢٩٤ · دار الفكر العربى ـ القاهرة ١٩٧٧ ·

للبحث النظرى المجرد باسم الفلسفة أو البحث عن الحقيقة · فقد ارتبطت الفلسفة لدينا بالدين وبالشريعة أى بسعادة الانسان فى الدارين · كما ارتبطت المعرفة بالسعادة والفلسفة بالأخلاق ، بل ان وضع الحكمة فى أعلى الفضائل انما لاعطائها الانسان السعادة والخير · هكذا كان الحال فى علوم الحكمة وعلوم التصوف لدينا · أما علم أصول الدين فالحقيقة فيه منزلة من عند الله ، من النبوة والوحى لغاية عملية ، وفى علم أصول الفقه الحقيقة فيه عملية وليست نظرية أى الحرص على المصالح العامة والمنافع الدنيوية ·

٢ ـ هل الفلسفة هى فن الحياة والتكيف مع مطالبها ومقتضياتها من أجل البقاء والحرص على المنافع الخاصة والعامة دون طرح أى سؤال نظرى ؟ هل هى مجرد تسهيل للامور ، وتذليل للصعاب ، وحل للمشاكل من أجل سير الحياة ؟ ولكن البرجماتية ذاتها كانت رد فعل على الفلسفة باعتبارها بحثا عن الحقائق النظرية المجردة التى لا أثر لها فى الحياة العملية · لذلك أسقطت من حسابها موضوع البحث النظرى الخالص · وهو أيضا موقف برجسون من العقل والبحث النظرى بل والدين الثابت Statique فالهدف من ذلك كله هو التكيف مع الحياة · فالتصورات النظرية عند برجسون مجرد ظلال وأشباح للواقع ، وليست الواقع نفسه الذى يتكيف الانسان معه ويدركه بالحدس الوجدانى ، مجرد شيكات أو حوالات أو أذونات للصرف وليست رصيدا حقيقيا وثروة فعلية (٩) ·

والحقيقة أنه يصعب تناول مشكلة العمل دون النظر ، فالنظر هو أساس العمل · لذلك كتب كانط « نقد العقل العملى » لبحث المسائل النظرية لموضوعات العمل والسلوك ، كما أن الاتجاهات العملية فى الفلسفات كلها لم تسقط من حسابها البحث النظرى ، فسقراط كان يبحث عن المبادىء النظرية العامة للسلوك العملى · وكذلك كان أفلاطون وأرسطو · وظل الحال كذلك فى العصر الوسيط بصرف النظر عن صواب هذه المبادىء النظرية أو خطئها (الخطيئة ، الخلاص ، الفداء ······ الخ) · كما بحث ديكارت موضوع الصواب والخطأ فى التأملات فى الفلسفة الأولى وكذلك فعل سينوزا

---

(١٩) H. Bergson : Les deux sources de la morale et de la Religion, pp. 195-115 PUF, Paris, 1955.

فى « الأخلاق » . بل ان « البرجماتية » عند « مل » تقوم على أساس تجريبى وهو بحث نظرى وان اختلف المنهج ، ويقوم على استقصاء للعلل كما هو الحال عند علماء أصول الفقه فى تراثنا ، وهناك الاتجاهات العملية عند شلر F. C.S. Shiller ، وبيرس Ch. Pierce ، وبلوندل ، وكلها تؤسس العمل على البحث النظرى سواء فى العلوم الانسانية أو فى العلوم الرياضية والطبيعة أو فى العقيدة الدينية ، بل ان الوجودية ذاتها ، باعتبارها رد فعل على الفلسفات النظرية المجردة ، لم تغفل الأسس النظرية للسلوك الفردى الاجتماعى كما هو واضح فى « نقد العقل الجدلى » عند سارتر (١٠) .

لقد انتهت الفلسفة عند اليونان بعد أن سادت الفلسفة بعد أرسطو المدارس الأخلاقية العملية كالرواقية والابيقورية ، وتحولت الفلسفة الى بحث فى السعادة واللذة وممارسات عملية فى جماعات وحلقات دون طرح الأسس النظرية لهذا البحث . كما ماتت الفلسفة فى أمريكا بعد النزعة البرجماتية الخالصة كما هو الحال عند وليم جيمس وجون ديوى ، مادامت الحقيقة هى مقدار ما تحدث من أثر فى الحياة العملية . وأصبح يضرب بالمجتمع كله المثل فى النزعة العملية وفى سطحية الفكر لولا هجرة بعض المفكرين

(١٠) Descartes : Meditations, pp. 301-309 Oeuvres et Lettres, NRF, Paris, 1953.
Spinoza : L'Ethique, pp. 618-652, Oeuvres complete NRF, Paris, 1954 :
J.S. MILL Utilitaranisme, p. 1-9 PUF, Paris, 1925.
F.C.S. Schilles : Humanistic pragmatism, pp. 40-54, Free Press New York, 1966.
Ch. Pierce : Selected Writings, the architecture of theories Dover, New York, 1966, The essential Writings, How to make our ideas clear p. 137-157, harper, Row New York, 1972.
Philosophical Writings, the fixation of belief, p. 5-22, Dover, New York, 1955.
M. Blondel : L'Action (1893), pp. 1-22, PUF, Paris 1950.
J.P. Sartre : Critique de la raison dialectique, pp. 15-32 NRF, 1960.

الأوربيين والقيام بحركة ثقافية علمية لطرح السؤال النظرى (١١) ·

٣ - هل الفلسفة تفكير على الدين ، وتأييد لعقائده وخدمة له ، وفهم لنصوصه ؟ لقد ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها بالدين ، وخرجت من المعابد والكنائس واشتغل بها رجال الدين · بل ان الفلسفة قد تكون تطورا طبيعيا للدين كما يقول بعض فلاسفة التاريخ مثل كونت فى قانون الحالات الثلاث ، وان موضوع الفلسفة الأول وهو الوجود المطلق ، هو بعينه موضوع الدين الأول وهو الله · وأن وسيلة المعرفة في الفلسفة - أى العقل أو الحدس - هى بعينها وسيلة المعرفة فى الدين وهو الوحى أو الايمان أو النبوة أو الالهام بالرغم مما قد يبدو بين الوسيلتين من اختلاف عند البعض ، ومن اتفاق عند البعض الاخر · وأن غاية الدين وهى النجاة فى الدنيا والاخرة ، هى بعينها غاية الفلسفة وهى الحصول على السعادة · ومن ثم كان الدين والفلسفة متفقين فى الموضوع والمنهج والغاية · وقد ظهر ذلك بشكل واضح فى تراثنا القديم عند الفلاسفة المسلمين · فالفلسفة والدين عند الكندى متفقان فى الموضوع والغاية وان اختلفا فى المنهج ، وعند أبن سينا طريقان يؤديان الى نفس الغاية كما وضح من قصة « حى بن يقظان » ، وعند ابن رشد : الفلسفة بالنسبة للشريعة هى الأخت الرضيعة ، المتحدتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وانما يكمن الخلاف بينهما فى الظاهر ، ومن هنا أتت ضرورة التأويل · ويعظم الخلاف بينهما عند العامة التى لا تقدر على التأويل ، وعند رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة ويضطهدون الحكماء الذين يكشفون عيوبهم · بل ان غاية الفيلسوف هى بيان هذا الاتفاق بين الشريعة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة (١٢) ·

---

(١١) W. James : Pragmatim, pp. 17-40, Meridian Books, New York, 1970.

J. Dewey : The quest for certainty, pp. 3-25, Puntam, New York 1960.

(١٢) كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى (الاهوانى) ص ٧٧ - ٧٨ الحلبى القاهرة ١٩٤٨ ، ابن سينا ، ابن طفيل ، حى بن يقظان ص ٤٠ - ٤٩ ص ١١٨ (أحمد أمين) دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٦ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٥ المحمودية بالقاهرة · اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا ، المجلد الرابع ، العلوم الناموسية والشرعية ص ٥ - ١٤ دار صادر ، بيروت ١٩٥٧ ·

وقد وضح هذا الاتجاه أيضا لدى آباء الكنيسة الأوائل خاصة عند جيستان الذى كان يرى سقراط مسيحيا ، فالفلسفة هى محبة الحكمة ، والمسيحية هى المحبة ، ومن ثم فلا خلاف بين الفيلسوف والمسيحى • وقد استمر هذا التيار أيضا فى الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط عندما بدأ الجدل يسـيطر على اللاهوت عند بيرانجيه التورى ، ونيقولا الاميانى ، واستمر عند أبيلار • كما ظهر بوضوح عند الرشيديين اللاتين وفى مقدمتهم سيجر البرابنتى وغيره من تلاميذ المسلمين • كما ظهر فى العصر الحديث كله ابتداء من ديكارت والديكارتيين خاصة اسبينوزا الذى أمكنه استنباط كل حقائق الايمان من العقل الخالص • وقد بلغ ذلك الذروة عند هيجـل عندما تحول الدين الى فلسفة والتثليث الى جدل ، والقيامة الى تاريخ • كما تحولت الفلسفة الى دين ، والمطلق الى اله ، والعقل الى وحى • لم يعد هناك فرق بين الفلسفة والدين •• وكلاهما تحققـان للفكرة ، ومظهران للمطلق • ومن ثم لحق هيجل بتراثنا الفلسفى القديم الذى أصبح فيه النبى هو الفيلسوف والفيلسوف هو النبى(١٣) •

ولكن ارتباط الفلسفة بالدين جعلها خادمة له وأفقدها القدرة على التفكير المستقل وحرية البحث • أصبحت الفلسفة خادمة للدين ومبررة له مما أحدث رد فعل عنيفـا للفلسفة التى أصبحت عند البعض الآخر فى مواجهة الدين ، ومعارضة له • فبدل أن كانت خادمة للدين أصبحت سيدة له • حينئذ يتحول الدين الى مجرد خرافات وأساطير من الناحية النظرية والى شعائر وطقوس من الناحية العملية ، والى سلطة ومؤسسات وهيئات من الناحية التنظيمية ، وتصبح الفلسفة هى الحامل للواء العقل والحرية والعمل ، تعيد الانسان الى العالم بعد أن استلبه الدين خارجا عنه كما ظهر ذلك بوضوح عند فيورباخ فى « جوهر المسيحية »(١٤) •

---

(١٣) E. Gilson: la philosophie au Moyen-Age, pp. 16-21 pp. 232-38
— Hegel: L'Esprit du Christianism et son destin, pp. 550-70.

وأيضا كتابنا « نماذج من الفلسفة المسيحية » ص ١٠٣ ـ ١٠٩ الطبعة الثانية ـ الانجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٧٨ •

(١٤) يعرض اسبينوزا فى رسالة فى اللاهوت والسياسة لهذين الموقفين بالنقد ويقترح فصل الفلسفة عن اللاهوت والتمييز بين المجالين • انظر ترجمتنا للرسالة =

وقد ظهر نفس الاتجاهين فى تراثنا القديم : الأول يريد جعل الفلسفة خادمة للدين كما وضح عند الأشاعرة بجعلهم النقل أساس العقل ، والثانى جعل الفلسفة مستقلة عن الدين كما وضح عند المعتزلة بجعلهم العقل أساس النقل · وقد ظهر رد الفعل على الاتجاه الأول عند ابن الراوندى وعند الرازى ولذلك لم تحفظ مؤلفاتهم خاصة عن النبوة ، ومازلنا حتى الآن فى حركاتنا الاصلاحية الأخيرة وفى نهضاتنا المعاصرة نتصور ارتباط الفلسفة بالدين كما هو الحال فى « الجوانية »(١٥) ·

٤ ـ هل الفلسفة تفكير على العلم ، وتأمل فى نتائجه وحل لمشاكله وتبن لمنهجه ونظر فى موضوعاته ؟ لقد ارتبطت الفلســـفة دائما بالطبيعة وهى ميدان العلم وموضوعه الأول منذ الطبيعيين الأوائل عند اليونان · بل ان العلم ذاته قد نشأ من ثنايا فلسفة الطبيعة ثم ساعد على ازدهارها بعد نشأته · كانت فلسفة الطبيعة مادة للعلماء كما كان العلم مادة لفلاسفة الطبيعة · وازدهرت الفلسفة الطبيعية فى القرن التاسع عشر بانتصار العلم واثر الاكتشافات العلمية الهائلة ، واكتشاف علوم الحياة بالاضافة الى علوم الطبيعة ، وبعد نظرية التطور وأثرها على التصور العلمى للحياة وللكون ، وفى هذا القرن نشأت فلسفة علمية ، تختار من العلم المنهج الدقيق لا الموضوع الطبيعى فاقتصرت الفلسفة على تحليل اللغة ، وتحولت الى علم مضبوط · كمـــا تحولت فلسفات الطبيعة الى أطر نظرية للمذاهب الاشتراكية كما هو الحال عند ماركس وانجلز ، أو الى أسس ميتافيزيقية لفلسفات الوجود كما هو الحال عند هيدجر وبقية الطبائعيين الأوائل قبل

=

ص ٢٦٥ ـ ٢٧٦ ـ الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٧٨ · أنظر عرضنا لموقف فيورباخ من خلال عرض جوهر المسيحية فى دراستنا بعنوان « الاغتراب الدينى عند فيورباخ » عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الاول ، ابريل مايو يونيو ١٩٧٩ ·

(١٥) ابن رشد : مناهج الادلة ص ١٣٢ ـ ١٣٥ تحقيق محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ · عبد الامير الاعصم : تاريخ ابن الراوندى الملحد ، بيروت ·

أنظر دراستنا عن الجوانية بعنوان « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى فى دراسات اسلامية ص ٣٤٧ ـ ٣٩٢ ـ الانجلو المصرية ١٩٨١ ·

سقراط ، أو عند ميرلوبونتي وبرجسون واعتمادهما على الطبيعة البشرية من خلال علم النفس وعلوم الحياة بوجه عام(١٦) ٠

وقد أصبح العلم الطبيعي لدينا منذ القرن الماضي ، عند شبلي شميل ويعقوب صروف ونقولا حداد وولي الدين يكن ، وفي هذا القرن عند سلامة موسى ، وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ، أحد طرق النهضة وأهم شروطها نظرا لما يسود مجتمعاتنا من خرافة وأساطير ومحرمات لا يمكن الاقتراب منها ٠ وأصبح تكوين فلسفة علمية أحد طرق الاصلاح ، احكاما لاستعمالنا للغة ، وتوجيها لوعينا نحو الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية واستخداما للعقل بطريقة تحليلية(١٧) ٠

وبالرغم من انجازات الفلسفة الطبيعية ونجاحها في القضاء على التصورات النظرية التي لا أساس لها في العقل أو في الطبيعة وصياغة منهج تجريبي علمي دقيق استطاع القضاء على كل الأفكار الموروثة والعقائد المسبقة والأحكام المبتسرة والتحيزات والأهواء الا أن الفلسفة فقدت استقلالها ، وأصبحت تجري وراء العلم أينما ذهب ، وضاع من الفلسفة

---

(١٦) J. Dewey : The influence of Darwin on philosophy, Bloomington, 1965.

F. Engels : Dialectique de la Nature, Editions sociales, Paris, 1952, Ch. Hauit : la philosophie de la Nature chez les Anciens, Paris 1961 B. Russel : On the philosophy of science, New York, 1965. Logic and knowledge, New York, The scientific, outlook, New York 1959, Human knowledge, its scope and its limits, New York 1948, An inquiry into meaning and truth. Baltimore, 1969. A.J. Ayer : Language, truth logic, New York, 1952 : The problem of knowledge, Baltimore, 1969, The foundations of Empirical knowledge, Baltimore, 1969.

(١٧) شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ـ الجزء الثاني ـ القاهرة ١٩٠٨ د٠ زكي نجيب محمود ـ من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٩ ، تجديد الفكر العربي ـ دار الشروق ـ القاهرة ١٩٧١ ، د٠ فؤاد زكريا ـ التفكير العلمي ، الكويت ١٩٧٨ ٠

روح التأمل والتساؤل ، وغابت منها الحيرة والظنـــون والافتراضات ، وتحولت الى مذهب دجماطيقي يرفض كل تأمل يخرج عن حدود العلم ويتهمه بالخرافة والميتافيزيقا · وفى النهاية حل العلم محـــل الفلسفة ، وأصبحت الفلسفة احدى مراحل التفكير البشرى بعد الدين وقبل العلم · ولم يعد لدى الانسان أى مجال للتأمل النظرى الخالص · ان لم يشأ العلم فعليه بالدين أو الفن يجد فيهما متعته ومبتغاه ·

٥ - هل الفلسفة تفكير على الفن ؟ لقد ارتبطت الفلسفة أيضا منذ نشأتها بالفن كما ارتبطت بالدين وبالعلم · وكان التفكير فى المجال أحد مصادر التفكير الفلسفى ، فالانسان البدائى فنان قبل أن يكون فيلسوفا الفن لغة وتعبيرا أكثر بدائية من الفلسفة التى تحتاج الى تنظير وتعقيل وترتيب ومنطق وحجة وبرهان · وقد تساءل الفلاسفة قديما عن معنى الفن والجمال · ولا يوجد فيلسوف الا ويتوج مذهبه بنظرية فى الفن أو يطبقه فى الجمال · وقد قام الفلاسفة أنفسهم بوضع نظريات علم الجمـــال أحد فروع الفلسفة · خصص له أفلاطون محاورة « فيدروس » ، وجعـــل ارسطو كتاب الشعر أحد كتب المنطق · وكتب أوغسطين كتابا فى «الموسيقا» · وفى مرحلة المذاهب الفلسفية فى العصور الحديثة خصص له كانط أحد كتبه النقدية الثلاثة « نقد ملكة الحكم » وأيضا «ملاحظات حول الجميل والجليل» وتبعه فى ذلك شيلر فى « التربية الجمالية للانسان » ، كما طبق هيجل مذهبه فى دروس فى الجمال » وتبعه شوبنهور حيث جعل الفلسفة تفكيرا على الفن والحياة · ولا يخلو فيلسوف معاصر الا ويتطرق الى الفن ، فقد كتب ماركس وانجلز ، فى « الفن والأدب » ، وجعل كيركجارد « الجمال » أولى مراحل الحياة · كما ارتبط الجمال بالحياة وبدفعاتها الحيوية عند جويو وبرجسون ونيتشه ، وبالتأمل الروحى عند تولستوى · وتحول الى فلسفة خالصة عند سوزان لانجر وكولنجوود وسوريو وسارتر وهيدجر ، فالصورة الفنية وعمل الخيال هما الوظيفتان الأساسيتان للفلسفة(١٨) ·

Kant : Critique du jugement, Observations sur le beau et le sublime. F. Schiller : Lettres sur l'Education esthétique de l'Homme.

Hegel : Esthétique, Shopenhauer : the Art of Literature, Michigan, 1960.

ومع ذلك فالفن مجرد وسيلة للتعبير وليس فكرة وان كان تجسيدا للفكرة ٠ هو مجرد أسلوب فى التعبير عن الدين أو الفلسفة أو العلم أحيانا وليس فكرا ٠ والادراك الجمالى أحد أنواع الادراك مثل الادراك الحسى والادراك العقلى والحدس الفلسفى ٠ ومن ثم يكون رد الفلسفة الى الجمال هو رد للكل الى الجزء واغفال للمضمون من أجل الصورة وتضحية بالشىء المعبر عنه من أجل وسيلة لتعبير ٠

٦ ـ هل الفلسفة تفكير على العلوم الانسانية مثل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ والقانون ؟ هل هى تفكير على ظروف كل عصر وأحوال كل مجتمع ؟ هل هى تعبير عن روح العصر التى تظهر فى العلوم الانسانية؟ مما لاشك فيه أن الفلسفة تعبير عن ظروف كل عصر ٠ تنشأ فيها ، وتعبر عنها ، وتؤثر فيها خاصة عندما تدخل الأفكار الفلسفية فى نسق متكامل وتصبح « أيديولوجيا » ٠ وبالتالى فهى مجرد تفكير على العلوم الانسانية لما كانت هذه العلوم هى التى تعكس روح العصر ٠ وبالفعل لا يوجد فيلسوف الا وطبق مذهبه فى السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ أو القانون ٠ فهناك « جمهورية أفلاطون » والقوانين وكتاب « السياسة » لأرسطو ، و « دستور أثينا » و « مدينة الله » لأوغسطين ، و « رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا » ، و « مشروع السلام الدائم » لكانط ، وفلسفة الحق « لهيكل » ، وأســـطورة الدولة « لكاسيرر » ، والقنبلة الذرية ومستقبل الانسانية « لياسبرز » والانسانية والرعب « لميرلوبونتى » ، ونقد العقل الجدلى « لسارتر » ، والانسان ضد الانسانى « لجابريل مارسل » ، « وفكرة السلام » لشيلر و « العقل والثورة » لماركوز ٠ كما لا يوجد فيلسوف الا وتوج مذهبه فى موضوعات السياسة والاجتماع أو الاقتصاد ٠ فقد كتب مارسل البادوى « المدافع عن السلام » ، وهوبز « الانسان والمواطن » ، وميكيافيلى « الأمير » ، وروسو « العقد الاجتماعى » ، ومونتسكيو « روح القوانين » ، ومور « يوتوبيا » ، وكرمويل « الكنيسة والدولة » ، وبيرك « فى الثورة » ، وهيوم « كتابات سياسية » ، ومل « الحكومة النيابية » ، « وبوزانكويه » « فكرة الدولة » ، وباكونين « الله والدولة » وأورتوجا « ثورة الجماهير » ٠ وديوى « الديموقراطية » ٠ بل ان رسل قد خصص ربما نصف انتاجه الفلسفى للموضوعات الاجتماعية والسياسية مثل « المجتمع الانسانى فى الأخلاق والسياسة» ، «مبادىء النظام الاجتماعى» ، «التربية والنظام الاجتماعى» ،

« افاق جديدة لعالم متغير » ، « الحرية ضد النظام » ، «السلطة ، والفرد» ، « الطرق الى الحرية » ، « السلطة » ، « جرائم الحرب فى فيتنام » · بل انه تحدث فى أكثر الموضوعات الاجتماعية شـيوعا مثل « الحصـول على السعادة » ، « الزواج والأخلاق » ، « مدح الجنون » · بل ان هناك فلاسفة قد عرفوا كذلك بنظرياتهم السياسية فقط دون أن تكون لهم أبنية ميتافيزيقية أو مذاهب فلسفية مثل هارنجتون والقديس جوست ، وجوزيف دى ميستر وجودوين ، وبرودون وماركس وباكونين وسولفييف وكاوتسكى وترؤتسكى وغيرهم · كما ظهر فلاسفة فى التاريخ يفكرون فى تقدم الشعوب وأصبحوا فلاسفة لا يقلون أهمية وأثرا عن الفلاسـفة الخلص مثل هردرو فيكو ، وكوندرسـيه ، وكـورنو ، وكروتشـه ، وتونيبى وشبنجلر ، واكتـون وغيرهم(١٩) ·

ولكن تحولت الفلسفة من هذا النوع عند البعض الى تفكير طوباوى كما حدث عند مور ، وعند دعاة الاشتراكية الخيالية ، وأصبحت تعبر عن أمانى وتمنيات أكثر مما تعبر عن واقع انسانى · كما تحولت عند البعض الأخير الى أيديولوجيات تنتهى بالحزبية والتعصب والمذهبية ، وبالتالى تفقد الفلسفة روح البحث الحر ، والقدرة على الحوار · كما تحولت عند فريق ثالث الى مذاهب سياسية ونظم اقتصادية مثل الرأسمالية والاشتراكية والفوضوية والقومية والنازية والدولية ، وبالتالى تحولت الى سلوك عملى تدافع عنه الدولة بالجيش والبوليس ، وتفقد الفلسفة قدرتها على النقـد الاجتماعى وعلى تغيير الواقع(٢٠) ·

وقد ارتبطت الفلسفة فى تراثنا القديم بمثل هذا اللون من الفكر السياسى والاجتماعى ، وظهر بصورة واضحة فى علوم الفقه والشريعة أكثر مما ظهر فى علوم الحكمة ، ولكنه لم يكن فلسفة بالمعنى النظرى بل تكييفا

---

(١٩) لم نشأ ذكر مؤلفات هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيين وطبعاتها واكتفينـا بالتذكير بها فقط خشية التطويل والتكرار · انظر أيضا مقدمتنا فى لسنج : تربية الجنس البشرى عن فلسفات التاريخ ·

(٢٠) Th. More : Utopia, New York, 1944, Bakunin : God and the state, New York, 1920.

للسلوك العملى وتنظيما للحياة العامة ، كما ارتبط فكرنا الاصلاحى الأخير بهذا اللون من التفكير السياسى والاجتماعى حتى أصبح هو الغالب على فكرنا القومى ، فالتيارات الفكرية الثلاثة فى فكرنا المعاصر : الدينى والعلمانى والقومى ، كلها تبدأ من الاصلاح والنهضة وتغيير الواقع الاجتماعى ، وأعطت الأولوية للعلوم العملية على العلوم النظرية ، وحاولت الدعوة الى تأسيس علوم اجتماعية تنهض بحال الأمة وتعينها على النهضة(٢١) ٠

ومع ذلك فان اعتبار الفلسفة تفكيرا فى المجتمع وبحثا فى علومه يجعلها باستمرار وراء أحداث العصر غير قادرة على تجاوزها ٠ فالعصر احدى لحظات التاريخ ، والمجتمع احدى حلقاته ، والفلسفة وحدها هى القادرة على رؤية قوانينه الثابتة ٠ لذلك ارتبطت الفلسفات الاجتماعية بفلسفات التاريخ ، الفلسفة هى القادرة على ادراك الثبات من خلال التغير والماهيات المحمولة على الواقع ، وبالتالى يظل السؤال النظرى مطروحا حتى فى خضم أحداث التاريخ ٠

٧ ـ الفلسفة تحليل للتجارب البشرية لمعرفة ماهيتها ٠ وهى تجارب العصر التى تظهر من خلال وعى الأفراد والجماعات بها ٠ وتشترط الوعى اليقظ القادر على تحويل الوقائع الى تجارب حية دالة يمكن ادراك ماهياتها بالحدس ٠ كما تتطلب قدرة العقل على تحليل الشعور وادراك المعانى الشاملة فيه ٠ ففى الشعور يعمل العقل ، وفى التجربة يعيش الواقع ، وكلاهما يكونان وعى الانسان بنفسه وبالعالم ٠ كما تتطلب القدرة على التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المنحازة ، ووجهات النظر الخاصة ، والتحرر من العادات والعرف والتقاليد والأفكار الموروثة حتى يبدأ الشعور العاقل أو العقل الشعورى عملية الادراك والفهم بداية جديدة على يقين أولى

---

(٢١) رفاعة رافع الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية القاهرة ١٩١٢ ٠ جمال الدين الافغانى : الاعمال الكاملة ، تحقيق د٠ عمارة ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٦٨ ٠ شبلى شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٥٧ ـ ٦٤ ، القاهرة ١٩٠٨ ، محمد عبده : تاريخ الاستاذ الامام ، جـ ٢ ، ص ٣٧ ـ ٤٥ ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ٠

هو الوعى بالذات وبالعالم ٠ وفى نفس الوقت يكون الشعور قادرا على قلب النظرة ورؤية الماهيات فى التجارب الشعورية التى تعيش فيها الوقائع ، وبالتالى تنتقل الوقائع المادية من المكان الى تجارب حية فى الشعور الداخلى بالزمان ٠ ولما كان الشعور عاما وشاملا فانه قادر على ادراك الماهيات الشاملة ٠ ولما كان موضوعيا بلا تحيز أو هوى أمكن لشعور آخر ادراك نفس الماهيات ، ويكون الاتفاق على الادراك هو الموضوعية الانســـانية الجديدة أى الوصول الى نفس الرؤية من فلاسفة عديدين ٠ ومن ثم كان الشعور قادرا أيضا على البحث الحر واستقصاء الموضوع ، ورؤية الواقع وعيش التجارب ، وطرح وجهات النظر وتجريبها ثم جمعها فى رؤية واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته ٠ ويشتد الشعور وينشط بالانتماء الى وطن، والانتساب الى جماعة ، والولاء لقضية ، والسعى نحو مثل أعلى وتحقيق رسالة ، وعلى هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص وتحليل الماهيات الى العالم الانسانى العريض حيث يتم تحويل الماهيات الى أوضاع اجتماعية ومواقف انسانية ووعى بالجماهير ومشاركة فى حركة التاريخ ٠ فالتاريخ واقع يحيا ، والواقع تاريخ حـــادث ٠ وبالتالى ترتبط الفلسفة بالوعى الفردى والاجتماعى والتاريخى ٠ لا تلعب دور أجيال مضت لتعيد التاريخ الى الوراء ، ولا تلعب دور أجيال قادمة لتقفز على مراحل التاريخ، ولكن تقوم بدور جيلها الحاضر معبرة عن روح العصر ورؤية التاريخ(٢٢)٠

ثالثا ـ الفلسفة والسلطة :

علاقة الفلسفة بالسلطة علاقة قديمة ٠ فالفسفة تظهر فى مجتمع تعلن اكتشاف الفكر ، وتبين ماغاب عن الأذهان ٠ ولما كان العرف الشائع والأنظمة الاجتماعية القائمة لا يقوم الا على العقائد الموروثة التى تكون حينئذ اكبر

---

(٢٢) قد يبدو بعض التشابه بين هذا التعريف للفلسفة والوصف لمنهجها وبين الفينومينولوجيا موضوعا ومنهجا ٠ ولكننا لنا صياغتنا الخاصة لهذا الموقف وأصولنا المستقلة وتطبيقاتنا المعاصرة فى الموضوعات الاجتماعية والسياسية ٠ أنظر رسائلنا الثلاث عن الفينومينولوجيا المذكورة فى الهامشين الاول والثانى ٠ أيضا : الظاهريات وأزمة العلوم الاوربية فينومينولوجيا الدين عند هوسرل فى قضايا معاصرة ، ، حـ ٢ فى الفكر العربى المعاصر ، ص ٢٩٥ ـ ٣٣٣٩ ٠

دعامة للنظام ، اصطدم الفكر بالسلطة القائمة ، سلطة التقاليد الوروثة أو سلطة النظم الاجتماعية • السلطة واحدة ولكنها تتنوع فى الظاهر • أولهـا سلطة الموروث القديم المتمثل فى العقائد والعرف والتقاليد والأفكار الشائعة والعادات وما ألفه الناس • هذا الموروث تتمثله القوى الاجتماعية فيتحول الى سلطة سياسية تستعمله لاستتباب الأمن والمحافظة على الوضع القائم ، وتتمثله السلطة الدينية فيتحول الى مقياس للعقائد ومعـــايير للصواب والخطأ • ولما كان رجال الحكم ورجال الدين يشاركون فى نفس المصالح أى الدفاع عن الوضع القائم حدث التعاون بينهما ضد حرية الفكر وضد كسر ماهو مألوف والخروج عما هو شائع وهى مهمة الفلسفة ودور الفيلسوف• وغالبا مايتم اضطهاد الفلسفة باعتبارها الحـــامل للفكر الحر فى لحظات ضعف السلطة وليس فى قوتها رغبة فى حمايتة نفسها ضد المفكرين الأحرار، فتعتمد على السيف فى مواجهة الفكر ، وتقرع الحجة بالاعتقال ، والبرهان وبالتعذيب ، والدليل بالنفى والطرد • وتكون الغلبة فى النهاية لحرية الفكر التى تكشف ضعف السلطة وتضع حدا للطغيان • وغالبا ماتفشل السلطة فى القضاء على الفكر كما قال نابليون من قبل اثر هزيمته لألمانيا عسكريا ومواجهة فشته له بالفكر : « لقد هزم القلم السيف » • اذ يتخذ الفكر حينئذ ثلاثة اتجاهات : الأولى ممالأة السلطة وتبرير قراراتها وهو الفكر الرسمى الذى يسود أجهزة الدولة ، والثانى مقاومة السلطة فى صورة منشورات وكتابات سرية داخل البلاد أو خارجها ، والثالث رجوع الفكر مكتوما فى صدور الناس ، لا يعبرون عنه الا فى الجلســـات الخاصــــة أو علنـــا فى صورة نكات شعبية أو عند بعض الكتاب فى الأدب الرمزى • الفلسفة والسلطة اذن نقيضان ، اذا غاب أحدهما حضر الآخر • ويشهد بذلك تاريخ الفكــر البشرى فى الصراع المشـــهور بين الأنبيـــاء والكتبة ، بين الفلاســـفة والحكام ، بين الصوفية والفقهاء ، بين المفكرين الأحرار ورجال الدين ، وكأن تاريخ الفكر البشرى يتحدد أساسا بصراعه مع السلطة • أحيـــانا يكون النصر للسلطة والهزيمة للفكر وأحيانا أخرى يكون النصر للفكر والهزيمـــة للسلطة ، وهنا تموت الفلسفة أو تحيا (٢٣) •

---

(٢٣) أنظر دراستنا « رسالة الفكر » وأيضا « دور المفكر فى البلاد النامية » ، فى قضايا معاصرة ، حـ ١ فى فكرنا المعاصر ، ٣ ـ ١٦ ، ص ٣٠ ـ ٤٠ •

تموت الفلسفة اذن اذا ما انهزمت أمام السلطة وتخلت عن دورها فى التمسك بحرية الفكر ، ووظيفة النقد ، وضرورة التغيير ، وحتمية التقدم ، تموت فى حكم الطغاة وتنتهى فى نظم الارهاب ولو الى حين حتى ينتصر الفكر وينتهى الطغيان ، وأكبر شاهد على ذلك حال الفلسفة فى عصر آباء الكنيسة ثم فى العصر الوسيط حتى عصر النهضة وبدايات العصر الحديث . فقد كانت هناك عدة اتجاهات فى عيش المسيحية والاحساس بها وصياغة عقائدها منذ الحواريين حتى قبل العصر الرابع ، عصر التقنين ومجمع نيقيا الأول والانتهاء الى صياغة واحدة للعقيدة ، واعتبار كل ماخالفها كفر ومروق وزندقة وهرطقة . فضاعت فرص أعتبـــار المسيح عيسى بن مريم انسانا لا ألوهية فيه كما قال أريوس ، وضاعت فرصة التأكيد على الحرية الانسانية كما قال بلاجيوس ، وضاعت فرصة اقامة الدين الوطنى المناهض للاستعمار كما حاول دوناتوس . واستمر الحال كذلك حتى العصر الوسيط وخروج دفعة ثانية من الفلاسفة العقلانيين وفى مقدمتهم ابيلار وأنصار ابن رشد اللاتينى دفاعا عن التوحيد وعن سلطة العقل فكان جزاؤهم السجن والتشريد . واشتد الأمر حتى أقيمت محاكم التفتيش ، ونصبت قوائم الكتب الممنوعة ، وحوكم العلماء وحرق الفلاسفة بدعوى مناهضة السلطة ، سلطة القدماء وسلطة الدين . وأمثلة جاليليو وجيوردانو برونو وغيرهم كثيرة . واستمر اضطهاد السلطة للمفكرين الأحرار فيما بعد عصر النهضة حتى شمل فلاسفة التنوير الذين استطاعوا فى نهاية الأمر التحرر من سلطان الكنيسة ، وكان ذلك نذيرا أيضا بانتهاء السلطة السياسية وبداية الثورات الشعبية . بل وامتد الاضطهاد حتى القرن الماضى بعد ظهور نظرية التطور عند داروين ومناصبة الكنيسة له العداء . ولكن انتصار العلم بعد انتصار العقل جعل السلطة تتوارى داخل حدودها الطبيعية وعدم خروجهـــا عن ميدان العقيدة(٢٤) .

وفى تراثنا القديم قامت الدولة الأموية فى بدايتها أيضــــا باضطهاد المعارضة ، ولما كانت الدولة والمعارضة على حد سواء تقومان على أسس

---

(٢٤) أنظر عرضا طيبا لعلاقة الفلسفة بالسلطة فى كتاب د. توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، دار النهضـــة العربية ، الطبعة الثـــالثة ، القاهرة ١٩٧٩ .

فكرية فقد أفرزت كل منهما الفكر الذى يؤيدها · فخرج الفكر السنى لتأييد الدولة ، وخرج الفكر الشيعى لمعارضة الدولة · كما نشأت فرق المعارضة من داخل أهل السنة مثل المعتزلة والخوارج للمقاومة من الداخل وبنفس السلاح النظرى ، واعتمدت الدولة على سلطة الفقهاء لتبرير سلطتها ولحمايتها من هجمهات المعارضة حتى أصبح الفقهاء يكونون السلطة فى تراثنا القديم منذ المعتزلة الأوائل : معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى ، وعمرو بن عبيد ، حتى آخر الفلاسفة ابن رشد ، واحراق كتبه فى ميدان قرطبة ، فهم الذين كانت لهم القوامة على الفكر · يصيغون العقائد ، ويميزون بين الصحيح منها والباطل ، يتمثلون الصحيح ، ويتهمون المعارضة بالكفر والزندقة ، يدفعهم فى ذلك حرصهم على تراث الأمة ودينها ، ومقاومتهم للغزو الثقافى الخارجى فى أحسن الأحوال أو تدعيمهم للنظام القائم وتنصيبهم فقهاء السلطان ، يأخذون الثمن ، ويشترون بآيات الله ثمنا قليلا فى أسوأ الأحوال · فى كلتها الحالتين ، وضعوا النقل ، باعتباره سلطة الدولة وسلط الدين ، فى مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح المعارضة ، والأنا فى مواجهة الغير ، والداخل فى مواجهة الخارج ، تقوقعا على الذات ، وحماية النفس ، وكانت النتيجة أن ساد تيار واحد هو تيار الاشاعرة فى كل العلوم الدينية : علم أصول الدين وعلم أصول الفقه بل وفى علوم الحكمة وعلوم التصوف ، واضطهدت جميع الفرق الأخرى فذبح الجعد بن درهم بعد صلاة الجمعة ، وصلب الحلاج ، وقتل السهروردى ، وصدرت الفتاوى بتحريم الفكر والنظر وأشهرها فتاوى ابن صلاح فى تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ·

ولكن تحيا الفلسفة بمقاومة العقل للسلطة وبتمسكها بحرية الفكر ، وبحقها فى البحث والنظر وطلب الحجة والبرهان · تحيا الفلسفة بحرية الفكر وبالاعلاء من شأن العقل واعتباره هو السلطان الأوحد على كل شيء · العقل هو وسيلة التحليل ، وادراك الواقع ، وفهم الظواهر ، والحوار مع الآخرين ، وقبول الحقائق والبرهنة عليها ، والدفاع عنها ، ويشهد التاريخ على ذلك · فالفلسفة اليونانية ـ هذا الابداع الذى لا مثيل له فى الفكر البشرى ـ قد قامت بفضل العقل ، واستعماله وتوجهه نحو الطبيعة كما هو الحال عند الطبائعيين الأوائل وأرسطو ، أو نحو المثال كما هو الحال عند سقراط والمدارس الأخلاقية بعد أرسطو فى حرية تامة دون ارهاب أو

طغيان • بل ان سقراط قد انتصر فى نهاية الأمر على قضاته وعلى ممثلى الشعب فى أثينا ، وبقى فى التاريخ رائدا من رواد حرية الفكر ، والحوار مع التلاميذ والمناقشة العامة فى الأسواق • فحرية الفكر هى الباقية ضد التسلط ، وأحرار الفكر هم المساهمون فى تقدم البشر وحركة التاريخ ضد حكم الطغاة •

كما حييت الفلسفة على يد الهراطقة وان لم يظهر ذلك على السطح نظرا لطغيان آباء الكنيسة الأوائل • بل ساهموا فى تكوين العقيدة المسيحية فى قلوب الناس وفى روح التاريخ أكثر مما ساهمت صياغات الكنيسة النظرية التى بقيت فى ثنايا الكتب وفى ملخصات العقائد كمهنة فى المعاهد الدينية • وبقيت تتخمر حتى عادت للظهور من جديد لدى الموحدين Unitarians والعقليين وأصحاب مذهب التقوى Pietism ودعاة الحرية ، وماجان بول سارتر الا بلاجيوس من جديد ، كما حييت الفلسفة على يد الفلاسفة العقليين فى العصر الوسيط وفى مقدمتهم ابيلار الذى جعل عصر النهضة ممكنا بعد التأكيد على سلطة العقل فى مواجهة سلطة الموروث القديم • ولقد حييت الفلسفة بالفعل فى عصر النهضة عندما انتقل الفكر من السلطة الى العقل ، ومن التقاليد الى التحرر ، ومن الكتاب الى الطبيعة ، ومن « قال أرسطو » الى برهان العقل ، وبالتالى يمثل عصر النهضة عصرا فلسفيا بالأصالة لأنه تتمثل فيه الثورة على القدماء من أجل اكتشاف الطبيعة والثقة بالمعرفة الانسانية • واستمرت الفلسفة فى حياتها بتأكيد العقل لذاته فى القرن السابع عشر وسيادة العقلانية كتيار أساسى فى الحياة العامة • ثم بلغت قمة احساسها بالحياة وبفورة الشباب فى القرن الثامن عشر على يد المفكرين الأحرار الذين أنهوا بقايا السلطتين الدينية والسياسية من أجل « شنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس » كما يقول فولتير ، وكان آخر انتصارات العقل والعلم ضد السلطة نظرية التطور فى القرن الماضى بفضل دارون ، وأصبح دفاع السلطة الدينية عن نفسها ضد العقل والعلم مجرد شهادة للتاريخ على المحافظة على الموروث القديم • وفى تراثنا القديم تصدى أوائل المعتزلة للسلطة الأموية وضد نظريات الجبر التى أفرزتها • وظلوا يحملون لواء الفكر الحر على مدى قرنين من الزمان حتى أصيبوا بمحنة الاضطهاد • كما قاوم أئمة آل البيت بعقائدهم ، وقاوم الخوارج أيضا بنظرياتهم وكونوا دولهم التى عاش البعض منها حتى الآن، ومازلنا نحن منذ فجر النهضة الحديثة نجاهد من

أجل الفكر ننجح مرة ونتعثر مرات (٢٥) ٠

ان موت الفلسفة وحياتها دورتان مستمرتان تتحركان بعلاقة الفلسفة بالسلطة ، ففى نفس الوقت الذى تموت فيه الفلسفة ظاهريا فى المجتمعات التسلطية يتحول الفكر من الصوت المكتوم فى النفس عند الفرد الى الفعل الجماعى السرى عند الجماعة ٠ وينقلب من فكر المضطهدين الى فكر المناهضين ٠ ولا تلبث اتجاهات المعارضة والأحزاب السرية حتى تنقض على السلطة سواء فى انفجارات شعبية أو فى انقلابات عسكرية ، فيتحول المجتمع كله من مجتمع تسلط الى مجتمع حرية ٠ وقد لا يمنع ذلك من أن تمارس السلطة الجديدة بعض أساليب القمع ضد حلفاء الأمس الذين دخلوا جميعا فى البداية على قدم المساواة فى جبهة وطنية واحدة ضد التسلط والقهر ٠ فتستأثر بالسلطة بمفردها ٠ وهنا تنشأ جماعات سرية أخرى لمناهضة السلطة الجديدة ٠ وهكذا تحمل السلطة مقومات فنائها ، وكأن الحرية الفكرية اذا ماتحولت الى سلطة سياسية حافظت على السلطة أكثر مما تحافظ على وفسها وبالتالى تتحول الى نقيضها ٠

رابعا ـ الفلسفة والمذهب :

تنشأ الحاجة الى ترك الفلسفة والأخذ بالمذهب عندما ينشأ دافع الاستحواذ ورغبة التسلط والحاجة الى الدفاع عن النفس ضد مخاطر الفلسفة التى تعنى الفكر الحر ، والحوار المفتوح والتقدم المستمر ، حدث ذلك عدة مرات فى تاريخ الفكر البشرى وفى عدد من الحضارات الانسانية ، حدث ذلك لأول مرة فى الحضارة الغربية بعد نشأة المسيحية وأخذها الطابع الأخلاقى الروحى العملى وتحويلها لقلوب الناس ، وتغييرها لأساليب حياتها ٠ فجاء بولس ونظم العقائد ، وصاغ النظريات ، ووضع كل ذلك فى مذهب عقائدى صارم يكفر ما سواه ، ويعتبر أصحابها من « العلماء الكذبة » حماية

---

(٢٥) انظر دراستنا « أزمة العقل أم انتصار العقل » فى قضايا معاصرة ، حـ ٢ ، ص ٣٤ ـ ٦٠ ٠

العقيدة ، وتأسيسا للسلطة ، ودفاعا عن الكنيسة · فبذر بذور الشقاق الذى سيحدث فيما بعد بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية ، ثم بين الكنيسة الغربية ذاتها وبين البروتستانت والكاثوليك · ثم نشأت الحاجة مرة ثانية فى عصر آباء الكنيسة الأوائل ، عندما تشعبت الفرق الدينية واختلف الناس فى فهم طبيعة المسيح ، فتدخلت السلطة الدينية مرة ثانية لتختار عقيدة دون أخرى وتتبنى مذهبا وتكفر ماعداه ، وتصوغها فى عبارات لا حيدة عنها كما فعلت فى مجمع نيقيا الأول · ولما اشتد الفكر الحر فى العصر الوسيط المتأخر وبدأ العقل يأخذ سلطانه ويتبدد الشر ويظهر التناقض بين العقل والايمان سارع علماء الكنيسة بوضع مذهب لاهوتى جديد يقوم على سلاح الخصوم وهو العقل ، وعلى أحدث فلسفات العصر وهو مذهب أرسطو · فكتب توما الاكوينى « الخلاصة اللاهوتية » لصياغة مذهب جديد يحمى به العقيدة من هجمات اللاهوتيين العقليين وأنصار الفلسفة الاســـلامية · وأخيرا جاءت المحاولة الرابعة فى بداية العصور الحديثة فى عصر النهضة بعد أن تم تقويض كل النظريات القديمة والتصورات السابقة للعالم التى سادت العصر الوسيط والتى اكتشف العقل زيفها وتعارضها معه وتناقضها ، وبعد اكتشافات العلم الحديث والثقة بشهادة الحس واطراد التجربة · ولما أعطى عصر النهضة تصورات جزئية عن الانسان والكون ، وأصبح فى القرن السابع عشر للعقل السلطان على كل شىء بدأت الحاجة الى المذاهب الفلسفية الشامخة لاعطاء تصورات عامة وشاملة بديلة عن التصورات الأولى التى انهارت وتم القضاء عليها تماما · فالانسان لا يستطيع أن يعيش فى هذا الكون دون تصورات عامة ، والمجتمع لا يستطيع أن يسلك أو أن يعيش دون رؤية شاملة له ، نشأت هذه المذاهب الشاملة اذن كرد فعل على العقائد النظرية القديمة التى كانت تقوم بوظيفة التصورات للعالم، لاتريد أن تتزحزح عن موقفها دفاعا عن العالم ودفاعا عن المكتسبات البشرية التى من أجلها سالت دماء الشهداء من المفكرين والعلماء ، وقد حدث نفس الشىء فى تراثنا القديم عندما تمت صياغة العقائد على يد الأشعرية وأصبحت هى نموذج الايمان الصحيح وتكفير عقائد كل الفرق حتى كثرت العقائد « النسفية » و « الطحاوية » « والعضدية » · يتم تلقينها جيلا بعد جيل كأنها أشياء أو ميراث أو مقدسات لا يمكن الاقتراب منها أو العـــدول عنها ·

تموت الفلسفة اذن اذا ما تقوقعت وتكورت على ذاتها ، وتحولت الى

مذهب مغلق يكون بديلا عن الواقع ذاته . كـــل ما يتفق مع المذهب يكون صحيحا ، وكل ما خالفه يكون باطلا . فالمذهب هو المعيار الذى يقاس به كل شىء ، وهو القالب الذى تقد عليه كل فكرة . المذهب عالم مغلق لا مداخل اليه ولا مخارج منه ، دائرة مغلقة لا فجوات بها . لذلك فانه لا يقبل التطور أو التغير مهما تغيرت الظروف والأحوال . مذهب أبدى شامخ كالطود ، حقيقة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، يدور الافراد فى فلكها . بل انه لا يقبل التعديل أو النقد من أنصاره ، والا كان ذلك نهاية له وانفتاحا وتطورا . يؤخذ كله أو يرفض كله . لا يمكن الدخول فى حوار معه فهو بناء متكامل لا يقبل اعادة النظر أو المراجعة (٢٦) .

وتكون النتيجة التخشب والتصلب والموت للفلسفة وللفكر وللحياة . ابتعدت المذاهب عن واقع الحياة وحركتها وتحجرت حتى لم يعد يشعر فيها أحد بنبض انسان بلحمه وعظمه . بل كانت مجموعة من الأطـــر الهيكلية والمقولات والتصورات تتركب فيما بينها بطريقة آلية لتعطى صورة للوجود دون مضمونه حتى لقد جعل كيركجارد من حياته كلها صراعا ضد المذهب ، ضد العملية الكونية التاريخية دفاعا عن الفرد ، هذا الكائن الحى بلحمه وعظمه كما يقول أونامونو . وان الجبال كلها اذا وقعت عليه وهشمته وكسرت ضلوعه فانه أقوى منها لأنه يشعر أنه يتحطم وهى لا تشعر بشىء . وهو ما قصد اليه القرآن الكريم بقوله : « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانســـان انه كان ظلوما جهولا » (٣ : ٧٢) ، فالانسان أعظم من السموات والأرض والجبال لأنه حرية ودعوة ورسالة وامكانية وتحقق ومشروع .

ولما تعددت المذاهب طبقا لمزاج الفيلسوف وتربيته ورؤيته للواقع وأهدافه تحولت المذاهب المختلفة الى حقائق نسبية بعد أن ادعى كل منها أنه الحقيقة المطلقة ، ولما كانت الحقيقة المطلقة لا تتعدد فقد نشأ بينها التصادم والصراع فضاعت الحقيقة المطلقة التى كانت فى البداية الدافع على نشـــأة المذاهب

---

(٢٦) Kierkegaard : Post-scripts aux miettes philosophiques, Paris, 1949.
Unamuno : Les sentiments tragiques de la vie, pp. 11-27, Paris.

وبنائها . وللتغلب على هذه النسبية يتحول البعض منها الى ايديولوجيات سياسية ومذاهب اقتصادية أو تنظيمات حزبية تعيد الحياة اليها ،وتلجأ الى الواقع باعتباره المحك الأول لصدقها دون غيرها . فتتحول الى دجماطيقية أكثر ، وتتعصب وتتحزب . والروح الحزبية فى نهاية الأمر على النقيض من الروح الفلسفية . فقد تحول الجدل من مجرد مذهب الى ايديولوجية سياسية ثم الى تنظيم حزبى ثم الى نظام سياسى ثم الى دولة ثم الى معسكر غابت عنه حرية الفكر . وضاعت منه حرية النقاش والحوار ، وخفتت فيه أصوات المعارضة . وأصبحت هذه الدول توصف بالنظم الشمولية التسلطية تعلو فيها أصوات المنشقين ، وتكثر فيها محاولات هروب الفنانين والأدباء ، وتنتهى بسجن العلماء والمناهضين . تسيطر فيها الدولة على جميع مظاهر الابداع البشرى فى الفن والعلم والفلسفة ، وقد يزداد خطر الحرب لحل الصراع المذهبى بين النظم السياسية المتعارضة مثل النظم الاشتراكية والرأسمالية . كما قد تكون وسيلة الحوار بين المصالح الطبقية المتعارضة هو الصراع الطبقى واستعمال العنف واراقة الدماء . فتسيل الدماء بدل أن تسيل الأقلام ، وتتصارع السيوف بدل ان تتقارع الحجج (٢٧) .

ويشهد التاريخ على موت الفلسفة عندما تسود روح المذهب ، فقد كان القديس بولس أول من « مذهب » المسيحية ووضعها فى صورة عقائد محكمة فى نظريات الخلاص والفداء والخطيئة اثر القديس يوحنا « اللاهوتى » فقضى على روح المسيحية كما عبر عنها المسيح فى « الوصايا على الجبل » دعوة الى المحبة والتواضع والتأمل ، وقضى على روح الحوار التى كان المعلم يتبعها مع تلاميذه ، بل مع أعدائه من اليهود والمنافقين والكتبة والأغنياء والفريسيين . ثم تعقدت روح المسيحية من جديد وتمذهبت مرة ثانية فى مجمع نيقيا الأول ، وتم تكفير كل الآراء المعارضة واعتبارها هرطقات للرد عليها . وقد قام القديس أرينيوس بذلك بالفعل فى « الرد على الهراطقة » مع أن هذه العقائد كلها كانت معاشة بين الجماعات المسيحية الأولى بنفس الدرجة التى عاشتها العقائد المسيحية الرسمية . بل ساهمت فى تكوين هذه العقائد الرسمية ذاتها لأنها لا تخلو من آثارها . وكانت النتيجة أن انشقت عن

---

(٢٧) Merleau-Ponty : Humanisme et Terreur, essai sur le problème communiste, Paris, 1947.

المسيحية الأرثوذكسية أولا ثم البروتستانتية ثانيا . وتوالت حركات الانشقاق كلها ترفض روح المذهب ونسق العقائد . ثم أعاد توما الاكوينى صـيـاغة المذهب من جديد فى « الخلاصة اللاهوتية » ورفض كل ما عداه فى « الرد على الأمم » معيدا بناء المذهب ليس على أساس أفلاطونى كما كان الحال فى عصر آباء الكنيسة الأوائل بل على أساس أرسطى جديد . ولكن المذهب لم يتغير واستعمل فى مواجهة ما يسمى بحركات الالحاد فى العصر الوسيط المتأخر الذى قاده أنصار الجدل مثل بيرانجيه التورى وانسيلم البساطى والفلاسفة العقلانيين تلاميذ المسلمين مثل ابيلار والرشديين اللاتين . وقد نشأ فرع جديد بأكمله لهذا الغرض وهو « علم اللاهوت العقائدى » دفاعا عن المذهب ، تحول فيه الدين الى بناء ضخم . بل ان علوم الأخـلاق والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ تحولت أيضا الى فروع للاهوت فى اللاهوت السياسى ، واللاهوت الاجتماعى ، واللاهوت القانونى ، واللاهوت التاريخى . بل ان البروتستانتية التى قاومت روح المذهب من أجل الاعلاء من شأن الايمان اللحظى الفردى القلبى الباطنى ، قد وقعت أيضا تحت الاغراء المذهبى فلم يختلف اللاهوتيون البروتستانت عن زملائهم الكاثوليك فى صـيـاغة أكثر المذاهب احكاما . ففى هذا القرن أعاد كارل بارت بناء المذهب فى « العقيدة» La Dogmatique حماية لها من تأويلات المحدثين ، ونظرات المجددين وتفسيرات اللاهوت الجديدة « لاهوت التحرر ، ولاهوت الثورة ، واللاهوت العلمانى ، واللاهوت الالحادى » (٢٨) .

وفى بدايات العصر الحديث تحولت الدجماطيقية الى مذهب فلسفى عند فولف يقوم على الفلسفة العقلية ، وعلم النفس العقلى ، والطبيعة العقلية ، واللاهوت العقلى ... الخ ، فتحولت الفلسفة الى نسق محكم يطابق حتمية الطبيعة لا يمكن أن تهتز أمام تحليل التجارب الانسـانية الحية أو المواقف الانسانية الفردية .. وقد دعا ذلك كانط الى التصدى « للدجماطيقية » واضعا فى مقابلها الفلسفة « النقدية » مبينا أن الفلسفة ليست فى كم المعلومات ونسق الأفكار بل فى معرفة شروط المعرفة وامكانياتها أولا حتى لا يتجاوز الانسان بقدراته المعرفية حدودها فيقع فى الدجماطيقية . ثم بلغت المذهبية أوجها عند

---

(٢٨) K. : Barth : Dogmatique, Vol. I-XVI, Génève, 1953.

وهو ما يسمى أيضا باللاهوت المذهبى .

هيجل حتى لقد عرفت فلسفته باسم المذهب Le systeme ضم الحس والعقل والقلب ، الفرد والأسرة والمجتمع ، المنطق الذاتى والمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى الموضوعى ، الدين والأخلاق والفلسفة ، الاجتماع والسياسة والقانون ، الماضى والحاضر والمستقبل ، الانسان والعالم والله · لم يخل المذهب من شىء واحد لم يتعرض له حتى فقد الانسان فرديته فى العالم وحريته أمام الضرورة التاريخية مما سبب ثورة كيركجارد وجميع الوجوديين عليه (٢٩) ·

وفى تراثنا القديم ظهرت النزعة المذهبية فى كتب العقائد سواء عقائد الامامية أو عقائد الاشعرية ، وكلتاهما تعبر عن مجموعة من المطلقات المغلقة التى لا يمكن الخروج عليها ، ولا يمكن للعقل نقدها أو للواقع دحضها · مع أنها فى نشأتها كانت أوضاعا اجتماعية تعبر عن جماعات من المضطهدين خارج السلطة أو عن أقليات من المضطهدين من أصحاب السلطان كل منهما يبرر نفسه ويدافع عن شرعيته فى التاريخ باستعمال سلاح العقيدة ، فخرجت العقائد الامامية للدفاع عن الفريق الأول مثل الامامة والغيبة والعصمة والتقية لابقاء الجماعة فى التاريخ كأصابع ديناميت أو قنابل موقوته تنفجر اذا ما حانت ساعة الخلاص · وخرجت عقائد الأشاعرة مثل العقائد النسفية ، والعقائد العضدية ، والعقيدة الطحاوية ، والعقيدة السنوسية الى آخر هذا التنميط للعقائد الاسلامية ابتداء من « الفقه الأكبر » لأبى حنيفة حتى عقائد الدردير واللقانى · تحول الاسلام الى مذهب أى عقائد ثابتة تكون حقيقة الايمان ومضمونه ، من يعتنقها يؤمن ، ومن يخرج عليها يكفر · وبالتالى ضاعت الفلسفة وانتهى روح التأمل وطرح المسائل واعطاء مختلف الحلول على قدم المساواة ، مع أن هذه العقائد ذاتها مثل عقائد الامامية ، من وضع التاريخ · لم تكن هناك عقائد فى البداية بل كانت هناك حركة فى التاريخ وتحقيق « رسالة التوحيد » فيه · فلما انتصرت الدولة السنية أفرزت « الأشعرية » كفكر السلطة ، وبدأ تقنينها فى نسق عقائدى فى مواجهة الخصوم ثم تبنتها الدولة دفاعا عن التصورات المطلقة للعالم ولتكفير كل العقائد الأخرى التى تفسح المجال للحرية الانسانية وللعقل الطبيعى ولاستقلال

---

(٢٩) M. Stirner : L'Unique et sa propriété, Paris, 1960.

قوانين الطبيعة • وتم تكفير كل العقائد الأخرى بالاعتماد على بعض الاحاديث الضيفة عمثل حديث « الفرقة الناجية » التى يتم فيه تكفير كل فرق الأمة الثلاث والسبعين باستثناء فرقة واحدة هى الفرقة الناجية ، فرقة الحكومة !! والمتتبع لهذه العقائد نشأة وتطورا يجد أنها تعكس ظروف المجتمع وتاريخ الأمة من حيث العدد والصياغة • فقد بدأت بست عقائد فى الذات الالهية وبسبع فى صفاتها • ثم انقسمت الصفات الى اسم وفعل مثل عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدرة فتضاعفت • ثم نفى الضد مثل عالم وليس بجاهل ، بعلم وليس يجهل ••• الخ ، فتضاعفت مرة أخرى فأصبح المجموع ٦ + ٦ (نفى الضد) + ١٤ + ١٤ (نفى الضد) فأصبح مجموع العقائد فى الله أربعين عقيدة ، وفى الرسول أربعا تنفى أضدادها فيكون المجموع ثمانى وأربعين عقيدة يجب على المسلم الايمان بها • وقد تزيد فى جيلنا أو فى الأجيال القادمة • كل ذلك من عمل المذهب نتيجة للانغلاق على الذات والانعزال عن الواقع فتعيش العقيدة على ذاتها حتى تتآكل فى النهاية (٣٠) • انما تحيا الفلسفة بكسر حدة المذهب والخروج من حصاره والافلات من دوائره ، غابت روح المذهب عن الفلسفة اليونانية وبالتالى ازدهرت الفلسفة ، وأصبح طريقها هو الحوار الذى خلده أفلاطون فى « المحاورات » والذى وضعه المعلم سقراط ، دون وضع نظريات مسبقة بل بالتساؤل عن المعتقدات الشائعة ومطالبة المعارضين بالبرهان فيكتشف الانسان الصواب أو الخطأ من نفسه • وهو الطريق الذى وضعه القرآن بقوله : « وفى الأرض آيات للموقنين • وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (٥١ : ٢٠ : ٢١) • بل ان أرسطو نفسه لم يضع مذهبا • وقد وصفه برجسون بأنه « عبقرية كل العصور لكنه لم يضع مذهبا » بل كانت عينه مفتوحة على الطبيعة كما هو يدرك حركتها ولرؤية الفردى والضرورى فى آن واحد كما فعل برجسون بالحدس ، هذا التعاطف الوجدانى مع الواقع والاتحاد به لادراك ماهياته المستقلة من خلال التجربة • كما أعطى أوغسطين نموذجا آخر لروح التفلسف فى مواجهة المذهب بالرغم من استعماله هذه

---

(٣٠) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٦٨ ـ ١٨٥ ، القاهرة ١٩٥٦ ، محمد الفضالى ، كفاية العوام فى علم الكلام ، البيجورى : تحقيق المقام على كفاية العوام ، الحلبى ، القاهرة ، المرزوقى : عقيدة العوام ، النووى : نور الكلام ، الحلبى ، القاهرة (بدون تاريخ) •

الروح دفاعا عن العقائد الرسمية للكنيسة . استعمل الحوار السقراطى الأفلاطونى وغاص فى التجارب البشرية التى تكمسن وراء العقائد . فكان فيلسوفا أكثر منه عقائديا . وأمكنه الدفاع عن المسيحية باسم السلطة حتى لو كانت سلطة الروح أو سلطة الاختيار . ولم يكن ذلك فقط فى « المحاورات الفلسفية » التى كتبها فى شبابه بل أيضا فى كتبه العقائدية الصرفة مثـــل « كتاب التثليث » حيث لا يكاد يرفض أى فيلسوف المظاهر الثلاثية فى الحياة مثل : الحس والعقل والقلب ، الشهوة والغضب والعقل ، الأب والأم والابن، السماء والأرض وما بينهما ، المتكلم والمخاطب والغائب .. الخ ، كما نجح الجدليون فى العصر الوسيط المتأخر من التخفيف من روح الانساق العقائدية بالاعتماد على العقل وكسر حدة المذهبية العقائدية ، ولو أن استعمال العقل كان جدليا أكثر منه دعوة للحوار المفتوح دون تعصب أو هوى ، فالجـدل احدى وظائف العقل وليس عمله الرئيسى وهو البرهان . انما يكفى أن الجدل قد أعطى للاخر الحق فى تناول العقيدة وجعلها محور النقاش ، وموضوعا للاخذ والرد ، وللقبول والرفض . وقد بدأت العصورالحديثة بروح التفلسف المعادية للمذاهب العقائدية والفلسفية القديمة . فكان ديكارت يتهكم على القدماء ، ويفخر بجهله بعلمهم . واستمرت روح التفلسف ابتداء من أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس ويطلب الوضوح والتميز وبيقين البداهة . كما وضع كانط الفلسفة النقدية فى مواجهة الفلسفة الدجماطيقية ، وأن معرفة أمكانيات المعرفة أهم من نتائج المرعفة فازدهرت الفلسفة وحييت على يد الكانطيين ، وأصبحت المشكلة الكانطية هى المشكلة الفلسفية بالاصالة . كما حييت الفلسفة بعد التحرر من المذهب عند هيجل ، وازدهـــرت على أيدى الهيجليين الشبان منهم والشيوخ حتى أتت الفلسفة الوجـــودية وانتعشت الفلسفة بل والميتافيزيقيا فى فلسفة التساؤل والدهشة والبحث عن المعانى ، والغوص فى أعماق الوجود الانسانى . وقد قام المعتزلة بنفس الشىء فى تراثنا القديم فى مواجهة العقائد السلفية ومن أجل الدعوة الى حرية البحث والنظر ، فالنظر أول الواجبات ، بل ان الشك واجب قبل النظر ، النظر يولد العلم بل والعلم اليقينى . ولكن لسوء الحظ لم تعش هذه المحاولات ومازالت محاولات بعثها تصطدم بالمذهب الموروث الذى اتحدت معه السلطة فأصبح أكبر دعامة لها (٣١) .

---

(٣١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩ _ ٧٤ ، القاهرة ، وهبة ١٩٦٥ .

خامسا : الفلسفة والابتسار :

وكما أن الفلسفة تموت اذا ما سادت المذهبية والشمول والغطاء ووضع جميع البشر تحت القبة السماوية التى لا منافذ منها ، فان الفلسفة تموت أيضا من قصر النظر والابتسار والرد والاقتضاب والتجزئة · فان ضيق الأفق والالتصاق بالموضوع الى حد محو المسافة بينه وبين الذات اللازمة للادراك يؤدى الى غياب النظرة الشاملة وعدم رؤية العلاقات بين الأجزاء · ولما كان الجزء بمفرده ليس قانونا ولا نظاما ولا تصورا حدثت الأزمة فى العلوم فينتقل الوعى الى جزء آخر يجربه الى حين وهو الجزء المقابل للاول وكرد فعل عليه فتنفرج الأزمة مؤقتا ولكن سرعان ما تظهر من جديد · فيتم تجريب جزء ثالث فى الوسط يجمع بين الجزئين السالفين قدر الامكان ، ولكنه يظل أيضا جزءا أو كلا مصطنعا مجزءا مفككا ، ويتم الانتقال من جيل الى جيل بطريقة المحاولة والخطأ حتى تصبح الحيرة سمة عامة للوعى فيقع فى نهاية الأمر فى النسبية والشك ، أو ينتهى به المطاف الى العدمية المطلقة ·

وقد حدث ذلك فى الوعى الأوروبى ويعرف باسم الابتسار أو الرد أو الاقتضاب ، رد الكل الى أجزائه ، وتقليص الشيء أو ابتسار الواقع وتقطيعه الى أجزاء ، وبتكرار هذا الرد يتحول الى عادة فى الوعى ، فلا يواجه كلا الا اذا رده الى الأجزاء خوفا من الوقوع فى الكليات التى لا تدعمها شهادة الحس ، فاليقين المادى على الأقل يمكن رؤيته وقياسه كما ، والبرهنة عليه حسا ، وليس ظنا أو سرابا أو وهما كما كانت الكليات السابقة من قبل · عظم شأن الاستقراء ، وتوارى الاستنباط ، وتحول كل شيء الى كم يقاس ، والى أجزاء تعد حتى لم يعد هناك وجود لكيف أو لمعنى أو لقيمة أو لفكر أو لتصور · كان من الطبيعى أن يجرب الوعى الأوروبى الجزء بعد أن اكتشف زيف الكل الذى ورثه من العصر الوسيط والذى سرعان ما تهرأ وتهاوى بعد اكتشاف عصر النهضة والعلم الجديد · وقد حدث هذا الانهيار فى كل العلوم لأنها كانت فى معظمها كليات نابعة من العقائد ، والعقائد من الكنيسة ، والكنيسة من التاريخ · ولم يكن لها ما يصدقها من الحس أو المشاهدة أو التجربة أو العقل أو الاستدلال ·

وهنا تموت الفلسفة لأنها لا تذهب الى ما وراء الأجزاء لتدرك العلاقات

وتبحث عن المعانى فيما وراء الألفاظ ، وتكشف عن الدلالات • فاللامرئى هو أساس المرئى ، والتصور الكلى للعالم هو الذى يربط بين الأجزاء ، والانسان يكون أقدر على رؤية الجزء من خلال الكل • وكثيرا مـــا كانت الاكتشافات العلمية فى ادراك العلاقات الكلية (٣٢) •

ويؤكد تاريخ الفكر البشرى موت الفلســـفة حين تقع فى الابتسار والتجزئة ووجهات النظر التى تنم عن التعصب والتحزب والانحياز • كانت الفلسفة اليونانية فى اتجاهاتها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية نظرة شاملة للكون • ولم تقع فى الابتسار الا عند السوفسطائيين والشكاك الذين أنكروا المعانى المستقلة وراء الألفاظ ، والحقائق وراء المدركات الحسية ، ولكن الفريقين كانا عرضين فى الفكر اليونانى ، كذلك لم تقع العصور الوسطى فى الابتسار نظرا لسيادة العقائد الكلية والتصورات الشاملة ، ولكن ابتداء من العصور الحديثة وقع الوعى الأوروبى فى الابتسار وفى النظرة الجزئية بعد رفع الغطاء النظرى الشامل الذى كان سائدا فى العصر الوسيط ابتداء من فرنسيس بيكون ، واستمرارا عند لوك وهوبز وهيوم وانتهاء بالوضعية الاجتماعية والمنطقية (٣٣) • ربما لم تمت الفلسفة عند بيكون أولا نظرا لأن الحس والتجربة كان لهما دور ايجابى فى الكشف عن الأوهام وتأسيس المعرفة اليقينية ، ولكن ظهر الابتسار بشكل واضح فى المدرسة الحسية الانجليزية عند باقى ممثليها بقول لوك المشهور : انه لا يوجد فى العقل الا ما كان فى

---

(٣٢) M. Merleau-ponty : le visible et l'invisible, Paris, 1964
Dilthey: le monde de l'Esprit I, P. 371-75, Paris, Aubier.

(٣٣) V. Brochand : Les Sceptiques Grecs, Paris, 1959, J. Lock.
An essay concerning human Understanding, I, II, New York, 1959.
— Hume : A treatise on human Nature, Baltimore, 1969
Leibnitz : Noueaux Essais sur l'entendement human, Paris, 1907, J. Monnerot : Les faits sociaux ne sont pas des choses Paris, 1946.

ابن حزم : الفصل ، حـ ١ ، ص ٤ ـ ٩ ، صبيح ـ القاهرة ، بدون تاريخ •
الايجى : المواقف ، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٠ ، عالم الكتب ، بيروت •

الحس أولا حتى العقل ذاته دون مراعاة لاعتراض ليبنتز · فلا توجد أفكار فطرية ولا أوليات أو بديهيات عقلية · ولا توجد معان أو قيم مستقلة عن واقعها الاجتماعى أو حواملها اللفظية ، ولا توجد قوانين مطردة ولا علل دائمة فى الكون ، فكلها تداع للمعانى ، وتكرار تألفه العادة ، وتعميم وتجريد ابتداء من المشاهد الحسية لدرجة أن كانط قد صاغ كل فلسفته للرد على هيوم · بل ان هوسرل أعلن أن فلسفة هيوم هو افلاس Bankrott للفلسفة · ثم تحولت الوضعية المعرفية الى وضعية اجتماعية ، فالظواهر الاجتماعية أشياء ووقائع ولا يوجد شيء خارج المجتمع ، وأن الفلسفة والدين لا يعبران الا عن مراحل بدائية فى تطور البشرية فى حين أن العلم يعبر عن كمالها ومرحلتها الاخيرة · ولا توجد معان مستقلة عن الألفاظ بل انه يمكن أيضا الاستغناء عن الألفاظ وتحويلها الى مجرد رموز رياضية ، ومن ثم ينتهى المذهب الحسى المادى الى نقيضه فى الصورية الفارغة · وفى تراثنا القديم لم يحدث هذا الابتسار الحسى حتى الآن الا فى أقل الحدود نظرا لوجود التصور الشامل للكون المنبثق من العقيدة · ومع ذلك ظهر السمنية يدعون الى المعرفة الحسية وينكرون البديهيات العقلية كما ظهر المهندسون فى الالهيات يردون كل الصفات الالهية الى الحس والتجارب الانسانية · ولكنهما لم يكونا تيارا أساسيا فى فكرنا القومى ·

وقد يكون الابتسار من ناحية العقل عندما لا يرى من الواقع الى جانبه الصورى ولا يرى فى العالم الا المقولات والتصورات · فالعالم فكرة ، والمادة رؤية ، ولا وجود الا للذات · وقد وقع فى هذا الابتسار كل التيار العقلى فى العصور الحديثة الذى خرج منه ديكارت وسار فيه اسبينوزا وليبنتز ومالبرانش · فالعالم حركة وامتداد ، مفهومان رياضيان لعلمى الميكانيكا والهندسة · والله فكرة العالم ، والروح فكرة البدن كما هو الحال عند اسبينوزا · والعالم كله قوانين عقلية ثابتة يمكن معرفتها وحسابها كما هى الحال عند ليبنتز فى « المونادولوجيا » · وقد انتهى هذا الابتسار الى الوقوع فى الصورية الفارغة وانكار العالم المادى واغفال منطق الحس والتجربة، ونشأ الصراع بين الابتسار الحسى وبين الابتسار العقلى ، كل يريد رد الكل الى الجزء ، وضاعت الحقيقة بشقها الى نصفين ·

ثم حدث ابتسار ثالث عندما تم تجاوز هذا الصراع التقليدى بين المذهب

الحسى والمذهب العقلى من أجل العثور على طرف ثالث يجمع بين الاثنين هو الحياة أو الوجود أو الانسان · واختلف الفلاسفة فى هذا الطرف الثالث وتحديد ماهيته ، فهو الوجود الانسانى عند هيدجر ، وهو الحرية عند سارتر، والجسم عند جابريل مارسل وميرلوبونتى ، وارادة القوة عند نيتشه ، والحياة عند أونامونو ، والزمان عند برجسون ، والشخص عند مونييه وشيلر ، والعمل عند وليم جيمس وجون ديوى ، والفعل عند بلوندل ، ويعود المذهب الحسى من جديد فى الواقعية الجديدة ، كما يعود المذهب العقلى فى العقلانية الجديدة · وتحاول فلسفة الشعور جعل العقل والتجربة واجتهين له · ويظل الوعى الأوروبى متذبذبا بين هذا وذاك ، مترددا بين المذاهب ، وهو فى كل الحالات يرد الكل الى الجزء ، وان اختلفت الأجزاء (٣٤) ·

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بالنظرة الشاملة للكون وبالقدرة على بعد الرؤية وادراك المعانى المستقلة والماهيات والحقائق التى تنكشف من خلال التجربة وبالاستقلال عنها · وقد كانت الفلسفات الشرقية القـــديمة نموذجا لهذا البحث · لم تقع فى الابتسار وظلت مرتبطة بالنظرة الشاملة للكون · وبواقع الناس اليومى · ومن ثم اتحــــدت بحياتهم ، وعبرت عن تاريخهم،وكونت تراثهم ووعيهم القومى ، كما كانت الفلسفة اليونانية نموذجا آخر لهذا البحث الكلى الشامل باتجاهاتها الثلاثة · فقد بحث سقراط معانى الخير والفضيلة والجمال والصداقة والمحبة بصرف النظر عن وقائعها المادية وظروفها الاجتماعية وحالاتها الخاصة ، حتى انه ليمكن لعشرات الاجيال بعد سقراط ادراك مقاصده وفهم معانيه دون أن تبلى وتقدم · كما كانت هناك محاولات فى العصر الوسيط لاعطاء تصورات شاملة للكون ولكن لم يكن لها سند من عقل أو تجربة بل كانت مضادة للعقل ولشهادة الحس ، مناهضة للفكر الحر وللعلم الحديث ·وابان العصور الحديثة قامت محاولات أخرى لضم الأجزاء من أجل الحصول على نظرة شاملة للكون · حاول ذلك كانط ولكن جاءت محاولته مصطنعة بطريقة الأدراج والعلب والمراتب · فوضع الحس

---

(٣٤) انظر دراساتنا الثلاث ، موقفنا من التراث الغربى ، هيجل والفكر المعاصر ، اونامونو والمسيحية المعاصرة فى قضايا معاصرة ج ٢ ص ٣ - ٣٣ ص ٢١٧ - ٢٤٣ ص ٣٤٠ - ٣٥٥ :

A.O. Lovejoy : The Revolt against Dualism, Illinois, 1960.

أولا ، ووضع فوقه الذهن ثانيا ، ثم وضعفوقه العقل ثالثا ·وكل طبقة دنيا تدخل فى الطبقة العليا بطريقة المضمون والشكل·وما أسهل أن يتفكك الرباط المصطنع فينشأ منه المذهب الحسى وحده أو العقلى وحده أو الايمانى بمفرده، وكل مذهب ينتسب الى كانط · كما حاول هيجل بعد ذلك نفس الشيء فوضع الحركة فى البناء ، وأعطاه الوحدة الداخلية بين الحس والذهن والعقل ، كلها ثلاث لحظات للتصور · ربط بين الفلسفة والدين والعلم ، بين الوجود والماهية والصيرورة ، بين الانسان والعالم والله · ولكن خرجت المحاولة أسطورية كونية بلا فردية ، فتحول الجميع ضحايا للمذهب وغرق الأفراد فى بحر الشمول ·

ولكن هناك محاولات أخرى قدر لها النجاح النسبى ، وأنقذت العلوم الأوروبية من أزمة الابتسار · فقد ساهمت نظرية الجشطلت فى تقدم علم النفس بعد أن أشتدت أزمة علم النفس التجريبى وذلك باعطاء الأولوية للكل على الجزء ، واثبات أن ادراك الكل سابق على ادراك الأجزاء · كما نجح هوسرل فى « بحوث منطقية » فى المبحث الثالث « الكل والاجزاء » فى نقد المذهب التجريبى فى المنطق معطيا الأولوية للكل على الجزء ، ومكونا المنطق الترنسندنتالى · كما نجح الوجوديون فى وضع الانسان فى موقف وبيان موقفه من العالم مع الاخرين وبين الاشياء متجاوزين الموضوعية العلمية العتيقة وموجهين العقل نحو التجارب الانسانية الواسعة· كما اصبح أحد عناصر قوة الماركسية - كمذهب سياسى - هى نظرتها الشاملة للكون ، ووضع الفرد فى علاقاته الاجتماعية وداخل أوضاع المجتمع الطبقية وتفسيرها لكل شيء ووضعه له فى مرحلته التاريخية المحددة (٣٥) ·

سادسا - الفلسفة والعقل :

تموت الفلسفة اذا ما أصبحت مهمة العقل - وهو أداة الفلسفة الأولى -

---

(٣٥) K. Koffka : Principles of Gestalt Psychology, New York, 1963.
Kohlen : The Task of Gestalt psychology, New York, 1969.
Gestalt psychology, New York, 1947, E. Hussel : Recherches logiques II p. 5-81, PUF, Paris 1962, G. Marcel : Existence et objectivité, journal Metaphysique, pp. 309-329, NRF, Paris, 1949.

هى تبرير المعطيات سواء كانت دينية أو سياسية ، والدفاع عنها دون أن يقوم بوظيفته الأولى فى التحليل والفهم أولا ثم فى نقد الواقع والأوضاع القائمة ثانيا ، بل يقتصر على التبرير لما يفهم دون نقد أو تغيير ودون احداث أى تأثير فى الواقع ، فالفهم والتغيير كلاهما من وظائف القل • والاكتفاء بالأول دون الثانى يجعل من الفيلسوف متفرجا على الأحداث دون أن يكون مسيرا لها • فلا يكفى فهم العالم بل لابد من تغييره أيضا • والحقيقة أن العقل قادر على فهم كل شىء وتبرير كل شىء ، بل ان الفهم نفسه هو أحد أنواع التبرير • ومع ذلك لا يتم دور العقل الكلى الا اذا واجه ما يستعصى على الفهم • وهنا يبدأ عمل العقل الفعلى فى التحليل والنقد • ثم يتحول الى رفض وثورة وغضب ويتحد بالوجود الانسانى كله • وفى التبرير لاتهم جهة المعطيات ونوعها • فسواء أتت من الوحى أو من المجتمع فالتبرير واحد فى كلتا الحالتين • تبرير الوحى يكو نتبريرا للعقائد التى هى فى حقيقة الأمر نتاج التاريخ ومن وضع المجتمع ومن صياغة الفقهاء ، تعبيرا عـــن روح العصر • وتبرير المجتمع يكون تبريرا للنظم السياسية والاجتماعية دفاعا عن الأوضاع القائمة ، ويقوم به الموظفون لاالأيديولوجيون فى كل نظام •

وقد نشأت هذه الوظيفة فى الوعى الأوروبى بعد أن مارس العقـــل وظيفته الأولى فى التحليل والنقد واكتشف ضعف المعطيات التى حللها ، والتناقض الداخلى فى الموروث القديم وعدم تطابقه مـــع الحس أو الواقع وتعارضه مع الصالح العام • ولكن خشى البعض القاء الطفل مع الماء بعد طقس العماد ، وأرادوا انقاذ ما يمكن انقاذه فقاموا باستئناف عمل العقل فى العصر الوسيط أى تبرير العقائد مع الاختلاف فى مواد التبرير وفى درجة الاقناع • فاذا ذد الموروث القديم عن العقل فى العصر الوسيط فانه الان يعبر عن الاشتباه فى الحياة الذى يعبر بدوره عن تناقض الوجود الانسانى • واذا برر العقل الخطيئة الأولى بعجز الانسان عن انقاذ نفسه وضرورة المخلص فانه يبررها اليوم بمظاهر الألم والبؤس والشقاء فى الوجود الانسانى • واذا برر القدماء نهاية العالم بفساد الكون فان المحـدثين يرونها بتقليص الطاقة وبتناقصها فى الزمان (٣٦) •

---

(٣٦) Jacques Maritain : Distinguer pour unir, Paris 1936, pour une philosophie de l'histoire, Paris, 1957.

ويشهد تاريخ الفكر البشرى على موت الفلسفة اذا ما قام العقل بوظيفه التبرير وتخلى عن دوره فى التحليل والنقد · فقد كانت الفلسفة فى العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعا عن العقيدة · ومن ثم خرجت فلسفات فى الدين تقبل الخطيئة والخلاص والتجسد والفداء كحقائق مطلقة على العقل أن يفهمها ويبررها للناس · بل انه لشرف كبير للعقل أن يفهم أسرار الايمان دون أن يتعدى حدوده · فالايمان يفوق العقل ويتحداه · الايمان عقل أكبر · واذا كان « أومن كى أعقل » يعطى الأولوية صراحة للايمان على العقل فان « أعقل كى أومن » لا يعطى العقل الأولوية المطلقة على الايمان ، ولا يجعل العقل يقوم بدوره فى التحليل والنقد · بل ان أقصى ما توصلت اليه المســـيحية الأرسطية كما مثلها توما الاكوينى هو وضع ثلاثة مستويات : العقل الطبيعى القادر على الوصول الى الله كما تصوره الفلاسفة ، ثم الايمان الذى يعطى وحدة الله كما يتصوره الدين أى السر الالهى ، وأخيرا عقل الايمان القادر على فهم هذا السر بعد حدوثه فى القلب بفعل الايمان · وهذا التصور الثلاثى يرتكب فى حقيقة الأمر خطأين : الأول اعتبار الله كما تصوره الفلاسفة غير الاله الذى أوحى به الدين ، والثانى اعتبار أن العقل قاصر عن ادراك السر وأنه لابد من حدوث السر أولا بالايمان حتى يمكن لعقل الايمان فهمه ثانيا · وذلك عود من جديد الى « أومن كى أعقل » · بل ان العصور الحديثة كلها والقرن السابع عشر خاصة الذى عرف باسم العلاقنية كان العقل فيه مبررا للايمان ولكن بصورة أفضل ، وبذكاء أكبر ، وبأسلوب أكثر اقناعا ، وبمنهج أوضح مما كان العقل عليه فى العصر الوسيط ، بل ان «التأملات فى الفلسفة الأولى» لديكارت مهداة الى علماء أصول الدين الهدف منها البرهنة على صحة عقائد الايمان ، وقد سار كانط فى نفس التيار حين جعل « العقل النظرى » قادرا فقط على ادراك الظواهر وعاجزا عن ادراك الحقائق وبواطن الأمور ، بل انه صاحب القول المأثور « كان لزاما على هدم المعرفة لافساح المجـال للايمان » · الجدل العقلى لديه جدل وهم وخداع · ومثل العقل الثلاثة : الله والنفس والعالم تصورات قبلية لا برهان عليها · ولا يوجد برهان عقلى قبلى أو كوسمولوجى بعدى على وجود الله · فتغلب الايمان على العقل ، وأصبح العقل مبررا للايمان · ويظهر التبرير بصورة واضحة عند هيجل حين تحولت المسيحية الى فلسفة والتثليث الى جدل ، والله الى تاريخ · بل تجاوز العقل تبرير الدين الى تبرير الدولة القائمة ، وتبرير كل ما هو موجود بأعتبار أنه احدى لحظات الفكر ، فالعقلى هو الواقعى ، والواقعى هو العقلى · فتغلب

الفهم على النقد ، والتفسير على التغيير ، واستمر الحال كذلك حتى عند بعض المعاصرين ، مع أن الرفض روح العصر ، وهم التوماويون الجدد وعلى وأسهم جاك مارتيان ، فى معاداتهم روح العصر والدعوة الى الرجوع الى القدماء والى فلسفة توما الاكوينى التى حوت كل شىء (٣٧) ٠

وقد ظهر دور العقل فى تبرير المعطيات على أوضح ما يكون فى تراثنا الفلسفى القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحى خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل ٠ بل ان المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقا مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلا جذريا بارجاعه الى التجارب الانسانية التى هى أساس كل نص ٠ لم يقم العقل بدوره فى التحليل والنقد الا فى حدود التأويل حرصا على التنزيه ، تأويل الصفات والرؤية دفاعا عن التوحيد أو تأويل الشفاعة والصراط والميزان والحوض دفاعا عن العدل ، واعتبار ذلك صورا فنيه تسمح بها اللغة العربية لاعطاء معانى العدالة والحكم ٠ ولسوء الحظ لم يستمر خط الرازى فى « نقد النبوات » وابن الراوندى فى استعمال العقل على نحو نقدى ، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومى ووجداننا المعاصر ٠ كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة فى التبرير فاقتصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقيا ترضى ذوق المثقفين والحكماء ٠ فالجنة نعيم روحى ، والنار عذاب معنوى ، ولم يجرؤ أحد على الخروج عن هذا الاطار لوظيفة العقل باستثناء ابن رشد خاصة فى شروحه على أرسطو والذى لاقى ما لاقى من صنوف القهر والاضطهاد ٠ بل ان علماء أصول الفقه أيضا تقبلوا الوحى كحقيقة معطاة سلفا ، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شىء ، وحمل الحقيقة الجاهزة الينا فقد تحدد دور العقل فى فهمها وتفسيرها وتذوقها ٠ لقد أغنانا الله عن البحث النظرى المجرد ، واعطانا الحقيقة لنوجه جهدنا كله الى العمل والى

---

(٢٧) انظر أيضا دراستنا الثلاث : محاضرات فى فلسفة الدين لهيجل ، هيجل والفكر المعاصر ، هيجل وحياتنا المعاصرة فى قضايا معاصرة جـ ٢ ص ١٧١ ـ ٢٧٢ ٠

Descartes : Meditations, Oeuvres complètes, p. 257-161, NRF, 1953.

Kant : critique de a Raison pure, p. 24, PUF, Paris, 1950.

تحقيقها كنظام شرعى فى الأرض · يمكن للعقل الاجتهاد قياسا للفرع على الأصل دون اعمال العقل فى الأصل الا من أجل تنقيح المناط أو تخريج المناط أو تحقيق المناط دون النظر فى تأسيس النص فى العقل أو فى الواقع · أما الصوفية فقد عادوا العقل كلية · وأصحاب الحكمة الالهية أو حكمة الاشواق وظفوا العقل فى ايجاد البرهنة على صدق الحدس القلبى كما هو الحال فى الفلسفة المسيحية (٣٨) ·

ولكن تحيا الفلسفة اذا ما قام العقل بوظيفته الأساسية فى التحليل والنقد من أجل التغيير · وظيفة العقل بيان الاتساق الداخلى للموضوع أولا ثم بيان المسافة بين الواقع والمثال ثانيا ، وبيان وضع المجتمع فى حركة التاريخ ثالثا بين الخلف والأمام فى معركة التخلف والتقدم · لقد قام العقل عند اليونان بهذا الدور عندما كان سقراط يناقش تلاميذه حول آلهة اليونان وحول تعاليم السوفسطائيين · كما ظهر العقل النقدى فى حركات الهرطقة فى عصر آباء الكنيسة عند مؤسسى الفرق الدينية الذين كشفوا بعض جوانب التناقض فى العقائد السائدة والتى مازالت فى طور التشكيل مثل اريوس دفاعا عن التوحيد ، وبلاجيوس دفاعا عن الحرية، ودوناتوس دفاعا عن الوطنية · ولكن ابتداء من عصر النهضة ظهر العقل الناقد فى الثورة على القدماء ورفض المعتقدات الموروثة وتوجيه العقل نحو الطبيعة من أجل تخليص الذهن من الأحكام المسبقة والاوهام الشائعة · ولما ترك ديكارت الاستثناءات خارج النقد وهى الكتب المقدسة والعقائد والأخلاق الشائعة ، وطالب فيها باتباع « الأخلاق المؤقتة » جاء سبينوزا مؤكدا دور العقل فى النقد حتى يمكن تأسيس المجتمع بعد ذلك على أسس عقلية · وفى نفس العصر نشأ النقد التاريخى للكتب المقدسة لاخضاع النص الدينى لأحكام العقل رفضا للتناقض، وابعادا للزيادة فيه ، وبيانا للنقص والتحريف والتبديل والانتحال عليه · وقد قام فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر بدور النقد العقلى لمظاهر التخلف فى الحياة الاجتماعية والسياسية فارتبط بالحس والمشاهدة والتجربة ، ووقف ضد النظم الملكية والتسلطية ، ودحض الخرافات والأساطير ، وبين

---

(٣٨) انظر دراساتنا : العقل والنقل ، تراثنا الفلسفى ، حكمة الاشراق والفينومينولوجيا فى دراسات اسلامية ص ٤١ - ٦٢ ، ص ١٠٧ - ١٤٤ ، ص ٢٧٣ - ٣٤٤ وأيضا نماذج من الفلسفة المسيحية ، محاورة المعلم لاوغسطين ص ٣ - ٣٠ وأيضا الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة ج ٤ ص ٨٩ - ١٠٥ المكتبة التجارية القاهرة ·

مآسى الحروب والتعصب الطائفى ٠ كما قام الهيجليون الشبان بتحويل وظيفة العقل فى التنوير عند هيجل الى وظيفة النقد ، وأســـس شترنر وفيورباخ وشتراوس وباور « فلسفة النقد » الهيجلية وتحويل وظيفة العقل من تبرير الدين الى نقد المجتمع ٠ ثم دفع ماركس وظيفة النقد خطوة أبعد فى نقد النقد» والانتقال من نقد المجتمع الى تغيير المجتمع ٠ ثم أتى ماركوز أخيرا وجعل وظيفة العقل الأساسية الثورة والنفى والرفض، والانتقال من المثالية الى النقد الاجتماعى ، ومن العقل الى النظرية السياسية (٣٩) ٠

وفى تراثنا القديم قام الفقهاء بنفس الدور بالنسبة للتراث الأجنبى الوافد حماية للعقائد ودفاعا عن الحضـــارة ٠ قام الفقهاء بنقد المنطق الأرسطى والفلسفة اليونانية كما فعل ابن تيمية ٠ وقام آخرون بنقد الكتب المقدسة مبينين ما فيها من زيف ووضع وتبديل وتحريف بالاعتماد على قواعد المنهج التاريخى كما وضعها علماء الحديث ٠ كما قام البعض بالنقد الاجتماعى مبينين عيوب التصوف وخطورته على المجتمع مثل عقائد الولاية والامامة والحلول والاتحاد والفناء ووحدة الوجود ٠ ولكن لسوء الحظ لم يشمل هذا النقد الأصول ذاتها فوقعوا فى التشبيه والحرفية وضيق الأفق والتعصب ٠ كما حاولت الحركات الاصلاحية الحديثة الاعلاء من شأن العقل ولكنه ظل مجددا تحت وصاية النبى ٠ ولولا قدوم الضباط الأحرار قبل المفكرين الأحرار لكان بالامكان ظهور المعتزلة الجدد وأن تحيا الفلسفة بعد موت (٤٠) ٠

سابعا : الفلسفة والمنهج :

تموت الفلسفة اذا تحولت الى جمع المعلومات دون منهج ، والى تصنيف المعارف دون طريقة فى الاستدلال فالفلسفة أساسا منهج أو طريق وليست معرفة أو علما ٠ وقد كانت معظم التحولات الأساسية فى الفكـــر البشرى تحولات فى المنهج أكثر منها زيادة فى المعارف والعلوم ٠ لذلك كان المنطق أو مناهج البحث جزءا من الفلسفة ٠ فالمنطق بتعريف القدماء آلة للعلوم يعصم

---

(٣٩) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٨ ـ ١٢ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٨ ، وأيضا القاموس الفلسفى لفولتير ، العقل والثورة ، الفلســـفة والثورة عند ماركوز فى قضايا معاصرة جـ ٢ ص ١٠٠ ـ ١٣٠ ص ٤٤٦ ـ ٥٢٥ ٠

(٤٠) أنظر : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ (١) فى الثقافة الوطنية ٠

الذهن من الخطأ • ومناهج البحث طرق الاستدلال التى لا يستغنى عنها باحث فى أى علم • وينشأ من هذا العلم الكمى تضارب المعلومات دون أى اتساق فيما بينها ووضع الصواب مع الخطأ ، الصحيح مع الباطل ، العلمى مع الأسطورى دون أى معيار للصدق بينهما • ويكون حينئذ الطريق الوحيد لزيادة المعارف هو النقل أو الرواية عن القدماء ، جيلا بعد جيل ، والاعتماد على المأثور دون المعقول ، والأخذ بالأثر دون الرأى • ويغيب الواقع كلية وتتوقف الحياة ويلحق الضرر بالمصالح العامة اذ يكون العلم فى جانب وواقع الناس فى جانب آخر • ثم تستأثر جماعة معينة بالعلم فلا يشيع بين الجميع، وتنشأ طبقة من الكهان والحفظة والكتبة والفقهاء وحملة العلم ، يحفظونه فى الرؤوس أو يدونونه فى مجلدات • لذلك عرف الفكر القديم باسم الفكر الموسوعى • فالعالم هو الذى يحيط به ، والجاهل هو الذى لا يعلمه •

وقد يكون السبب فى ذلك أن الحضارة الانسانية فى بداياتها كانت أقرب الى المعارف منها الى المناهج فقد كان يهمها تجميع المعارف بصرف النظر عن طريق الوصول اليها • وبتراكم المعارف تنشأ الحضارة البشرية ، جيلا بعد جيل ، واضافة بعد اضافة • كانت العلاقة بين الانسان والطبيعة آنذاك ينقصها التكيف المعرفى بالاضافة الى التكيف المادى • وبالتالى نشأت الحاجة الى المعارف ، أية معارف لملأ هذا الفراغ النظرى بين الانسان والطبيعة بصرف النظر عن مصدرها • وكان الغالب على هذه المصادر السحر والخرافة واستدعاء أرواح الموتى ، والأساطير والحكمة الشعبية ، وهى كلها مصادر للمعرفة لا يقين لها ، الغاية منها التكيف المعرفى مع الطبيعة • ثم قام الأنبياء بعد ذلك بنفس الدور كاشفين عن النبوة كمصدر للعلم ، هم وحدهم المتصلون به ، وعلى الاخرين أخذ المعارف دون المناهج • ثم تراكمت النبوات ودونت فى كتب ، من علمها أصبح عالما ، وشرحها الشراح ، وتراكمت الشروح ، ومن علمها أيضا أصبح عالما • وهكذا فى بدايات التاريخ البشرى كانت للمعلومات والمعارف الأولوية المطلقة على المناهج وطرق الاستدلال (٤١) •

---

(٤١) فرانكفورت ولسن جاكبسون : ما قبل الفلسفة ، الانسان فى مغامرته الفكرية الاولى ترجمة جبرا ابراهيمجبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ •

H. Smith : The religions of man, New York, 1958; W. Howells : The Heathens, New York, 1962; P. Colum : Myths of the world, New York, 1930.

ويشهد التاريخ أن الفلسفة تموت عندما يغيب المنهج ، وتتحول الفلسفة الى معارف موروثة يتراكم بعضها فوق بعض دون طريقة للوصول اليها . ماتت مرتين : مرة فى العصر الوسيط الأوروبى عندما تحولت الى موسوعات ودوائر للمعارف ، ومرة لدينا فى تراثنا القديم عندما تحولت أيضـــا الى موسوعات ضخمة تضم كل المعارف والعلوم ، ويقتصر دور الفيلسوف على التنسيق والربط بينها فتتراكم المعلومات ، وتتعدد المصادر ، وتحتضن الكنيسة كل ذلك وتنظمها بحيث تكون أكبر دفاع عن العقائد وأقوى دليل على صحتها . ولا يهم أن تنتقل من مصدر الى مصدر أو أن تعتمد على فيلسوف ثم تغيره الى فيلسوف آخر مناقض للاول . لذلك خرجت المسيحية أفلاطونية مرة لدى آباء الكنيسة ثم أرسطية مرة أخرى لدى توما الاكوينى وداروينية مرة ثالثة عند تيار دى شاردان . ومن ثم تحول الدين الى حضارة ، وأصبحت المعارف البشرية هى أساس الدين وفهم العقائد (٤٢) .

ولم يختلف الحال كثيرا فى تراثنا الفلسفى القديم فقد كانت الفلسفة فكرا موسوعيا يقوم على تجميع المعارف والعلوم وتصنيفها واعادة ترتيبها وتبويبها حتى دون نسبة المعارف الى أصحابها والمعلومات الى مصادرها . فالمعارف مشاع للجميع بل ودون تحقق من صحة النسبة حتى كثر الانتحال والآراء المجهولة المؤلف . فلا يهم ان كان مؤلف « اثولوجيا أرسطاطاليس » ارسطو أم أفلوطين ، ولا يهم ان كان كتاب « التفاحة » من وضع أرسطو أم منتحلا . وكان الذهن البشرى به قوالبه المسبقة وتصوراته للعالم ، وما على الفيلسوف الا ملأ الفراغات والبحث عن المضامين البعدية لهذه الاشكالات القبلية . وأكبر نموذج على ذلك « رسائل اخوان الصـــفا » ، وموسوعة « الشفاء » لابن سينا . خرجت الفلسفة أقساما : المنطق والطبيعيات والالهيات الى آخر ما وصلت اليه الحضارة البشرية فى هذه العلوم . لذلك ظلت الفلسفة غريبة على مجتمعها ، دوائر منعزلة على هامش الحضارة ، نقاطا على المحيط بعيدة عن المركز حتى لقد سمى الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو .

ولا يزال الحال كذلك فى جامعاتنا ومعاهدنا ، كم من المعلومات يحفظها

---

(٤٢) E. Gilson : La hilosophie au Moyen-Age, pp. 15-59, pp. 525-570, Payot, Paris 1962.

الطلاب ويضعها الاساتذة فى كتب مقررة دون منهج للتفكير أو طريقة فى البحث · فالعالم هو الحاوى للمعارف ، والحافظ والناقل المحدث والرواى وليس المخترع أو المكتشف · وان كثيرا من الاضطراب فى حياتنا الفكرية المعاصرة ناشىء من اضطراب فى الفكـــر المنهجى ، فقد غلب على ثقافتنا المعاصرة اما النقل عن الغرب أو النقل عن القدماء دون ما منهج لتحليل الواقع ومن ثم غاب الابداع وماتت الفلسفة (٤٣) ·

ولكن تحيا الفلسفة بالفكر المنهجى فطريقة وضع الســـؤال أهم من الاجابة عن السؤال ، وكما قال القدماء نصف الاجابة فى طريقة وضع السؤال، لقد ظلت الفلسفة اليونانية باقية فى الفكر البشرى لمناهجها التى وضعتها ، وليس لعلومها واكتشافاتها ومعارفها · فقد وضع ســـقراط منهج التهكم والتوليد القائم على السخرية من الخصوم وتوليد الحقـــائق منهم دون أن يروا وعلى غير وعى منهم · ووضع أفلاطون المنهج الجدلى ، الجدل النازل للانتقال من المثال العقلى الى العالم الحسى ، والمنهج الصاعد للانتقال من العالم الحسى الى المثال العقلى ، وكلاهما يكونان منهجا جدليا رأسيا مزدوجا يجمع بين المثال والواقع ، بين المعقول والمحسوس · مما يدل على أن الصراع بين المثالية والواقعية هو فى حقيقة الأمر صراع منهجى · ثم جاء أرسطو وأراد البحث عن الصورى والفردى ، عن العام والخاص ، ووضع المنطق آلة للعلوم كلها · لذلك كانت تجد كل محاولة للجمع بين المثالية والواقعية فى أرسطو رائدا لها · واتبع السوفسطائيون منهجا آخر ، منهج تحيلل الألفاظ لمعرفة معانيها الدقيقة منعا للبس والاشتباه ، وهو المنهج الذى شـــاع فى الفلسفة المعاصرة بنفس الاسم (٤٤) ·

---

(٤٣) عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب دار النهضة القاهرة ١٩٦٦ وأيضا الاصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام ، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ انظر دراستنا : رسالة الجامعة ، مناهج التدريس والعلاقات الداخلية فى جامعاتنا ، فى « قضايا معاصرة » جـ ١ ·

(٤٤) د· محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٢ ـ ٣٩ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٦ ، تارسكى : مقدمة للمنطق ولمنهج البحث فى العلوم الاستدلالية ترجمة د· عزمى اسلام ـ الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧١ ·

ثم حييت الفلسفة من جديد على يد القديس أوغسطين فى عصر آباء الكنيسة بالعودة الى منهج سقراط في الحوار . وأضاف على تحليل الألفاظ تحليل التجارب البشرية للبحث عن دلالاتها وايجاد المضمون الانسانى للعقائد فى الوجود الانسانى ذاته . كما حول الأفلاطونيون المسيحيون الجدل الصاعد عند أفلاطون الى طريق الى الله كما هو الحال عند القديس بونافنتير ، وحوله الجدليون فى العصر الوسيط المتأخر الى منطق فى الاقناع والتبشير ومحاورة الخصوم على ما هو الحال فى « المنطق الجديد » عند ريمون الليلى . فاشتدت الحركة الفكرية وازدهرت الفلسفة معلنة بدايات العصور الحديثة (٤٥) .

ثم جاءت العصور الحديثة وأحدثت تغيرا كيفيا في مسار الوعى الأوربى وتحولا جذريا فى حضارته التى ابدعها وذلك بوضعها المناهج الحديثة من أجل اعادة تأسيس العلوم فنشأت المناهج الثلاثة التى أصبحت تميز الحضارة الأوروبية والتى تعيد أحكام نفس المناهج التى صاغها القدماء . وضع ديكارت قواعد المنهج الاستنباطى من أجل الحصول على اليقين فى العلوم، واستعار منهج العلوم الرياضية الذى يعتمد على المسلمات والبديهيات والمصادرات واستنباط النتائج منها باعتبارها مقدمات . ويكون مقياس صدق النتائج هو تطابقها مع المقدمات وليس مع الواقع . وقد تم تطبيق هذا المنهج فى الدين والأخلاق كما هو واضح عند سبينوزا . كما وضع بيكون قواعد المنهج التجريبى اعتمادا على شهادة الحس والتجربة وابتداء من الملاحظة وانتهاء بالقانون العلمي بعد الفرض والتجريب ، ويكون صدق النتائج مرهونا باتساقها مع الواقع وتحقيقها فى التجربة . وتم تطبيق هذا المنهج فى العلوم الطبيعية خاصة ثم تبنته العلوم الانسانية فيما بعد نظرا لنجاحه وانجازاته . وقد حاول البعض مثل جون ستيورات مل وغيره ضم المنهجين معا فى منهج استنباطى استقرائى من أجل صياغة منهج متكامل شامل ، ولكن نقصته الحياة التى لا يمكن تبخيرها فى الصورة بالاستنباط أو ردها الى المادة بالاستقراء . وهنا ظهر هوسرل وفلاسفة الحياة ، دريش ودلتاى وبرجسون وشيلر ، ووضع قواعد المنهج الفينومينولوجى من أجل تحليل التجارب الحية وادراك ماهياتها بالحدس فى الشعور فى الاحساس الداخلى بالزمان ومن أجل الكشف عن الاشياء ذاتها ، ويكون مقياس الصحة هو تطابق النتائج مع

---

(٤٥) Gilson : Op. cit., pp. 461-465.
— Saint Bonaventure : Iteneraire de l'Esprit vers Dieu, Paris, 1960.

التجارب الحية للفرد وللجماعة فى مدينة العلماء · هذا بالاضافة الى المنهج الجدلى الذى وضعه هيجل من أجل الوصـــــول الى الحقيقة والانتقال من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع ، ثلاث لحظات تحدد مسار كل موضوع · وكان لكل منهج شقان : الأول سلبى للتخلص من المعارف القديمة وتطهير النفس من أخطائها والبداية من جديد على أسس أكثر يقينا سماه ديكارت الشك ، وبيكون القضاء على الأوهـــــام ، وهوسرل الرد أو الاقتضاب أو التوقف عن الحكم أو الوضع بين قوسين ، وهيجل النفى أو الهدم أو الرفع بمعنى الازالة وهو أحد معانى فعل Aufheben . والثانى ايجابى لبداية الطريق للحصول على المعارف الجديدة وهداية الذهن سماه ديكارت اليقين ، وبيكون التجربة ، وهوسرل البناء أو التكوين ، وهيجل الاثبات · أصبح الفكر الأوروبى كله نتيجة طبيعية لاستعمال هذه المناهج وازدهرت الفلسفة بفضلها ، وأصبحت معظم التحولات الجذرية فيه نتيجة لاكتشافات منهجية (٤٦) ·

وقد حييت الفلسفة فى تراثنا القديم بعد وضع المناهج الاســـلامية وتجاوز الفكر الاسلامى للمعلومات المتراكمة التى بدت فى علوم الحكمة · فقد وضع علماء أصول الفقه « منهج التنزيل » ، كما وضع الصوفية « منهج التأويل » · ومنهج التنزيل هو المنهج الشرعى الذى يقوم على الادلة الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد أو القياس ، يهدف الى البحث عن العلة المؤثرة فى الحكم لتعديته من الأصل الى الفرع اذا ما تشابهت العلة · كما أنه يضم مباحث الألفاظ لضبط فهم النصوص مثل الحقيقة والمجاز ، الظاهر والمؤول ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، المطلق والمقيد ·· الخ · ويشمل أيضا مباحث المعانى أو دلالات الألفاظ لمعرفة اقتضاء اللفظ ومدلول الخطاب · كما يشمل مناهج الرواية لضبط صحة النصوص خاصة الحديث والتمييز بين التواتر والاحاد والنقل باللفظ والنقل بالمعنى · وأخيرا وضع منطق للافعال

---

(٤٦) د· امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ ·

Descarts : Discours de la méthode, Oeuvres complètes, p. 125-179, Paris, 1953.

— H. Hanafi : L'Exégée de la Phénoménologie, Le Caire, 1981.

وتقسيمها الى مقاصد وأحكام ، ووصف سلوك الانسان فى العالم بين الايجاب والسلب ، وبين الامكان والضرورة · يرتبط بمصالح الأمة وبحاجات العصر ، ويلبى متطلبات كل جيل · فهو منهج متكامل يدل على جوانب الابداع فى تراثنا القديم · وعلى أساسه تم نقد المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد مكانه هو المنهج الاسلامى · ولولا اعطاء الأولوية للاصل على الفرع وسيادة المنهج النصى وعدم الجرأة على تحليل العلل المؤثرة لكان للمنهج الأصولى أبلغ الأثر فى حياتنا المعاصرة (٤٧) · وفى مقابل هذا المنهج وضع الصوفية منهج التأويل لفهم النصوص والرجوع بها الى مصدرها الأول وهو الله يرتفع فيه الخلق الى الخالق ، وتسقط الاوصاف الانسانية وتثبت الصفات الالهية ، فيتحد الخلق بالحق ويفنى الانسان ويتحد بالله · يسير فى هذا الطريق ابتداء من المرحلة الأخلاقية من أجل التحلى بالأخلاق الكريمة الى المرحلة النفسية من أجل علم بواطن القلوب الى المرحلة الميتافيزيقية من أجل الوحدة المطلقة· يتدرج الانسان فيه من مقام الى مقام ، وتعرض عليه الأحوال حتى يصل الى الفناء المطلق · ولولا معاداة العقل (باستثناء حكمة الاشراق) والايغال فى العلوم اللدنية والعروج الى السماء والهروب من العالم والنزعة الفردية لأمكن لهذا المنهج أن يقيلنا من عثرتنا فى حياتنا المعاصرة (٤٨) ·

ثامنا : الفلسفة والعلوم الانسانية :

تموت الفلسفة اذا ما انعزلت عن الانسان ، وتنتهى الحكمة ان لم ترتبط بالعلوم الانسانية · فالفلسفة بناء انسانى يقوم بها الانسان ليتكيف من خلالها مع الواقع اذ أنها تفسر له العالم ، وتشرح له ألغازه · ولكن لما كان الانسان البدائى يصارع من أجل البقاء فانه قد نسى ذاته فى مواجهة الطبيعة وأخذ الحل ونسى المشكلة · ولما كانت المشكلة مخاطر الطبيعة ، وكان الحل القوى الخفية والآلهة والأرواح المسيطرة عليها التى يمكن استرضاؤها بالسحر

---

(٤٧) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٤٧ وأيضا دراساتنا علم أصول الفقه فى دراسات اسلامية ص ٦٥ - ١٠٤ وكذلك رسالتنا فى اعادة بناء علم أصول الفقه١٩٦٥·

(٤٨) انظر دراستنا حكمة الاشراق والفينومينولوجيا فى « دراسات اسلامية » ص ٢٧٣ - ٣٤٤ ·

والقرابين ركز الفكر الانسانى على الله ونسى الانسان ، وجعل الله محوره واهتمامه ونسى ذاته ، وكان الذهن البشرى يصل الى النهاية وينسى البداية، يفرح بالحل وينسى الأزمة . وفى ذلك موت للفلسفة لأن السحر والقرابين ومظاهر العبادة تكيف عملى دون طرح نظرى . ولما كان العمل فى حاجة الى من يقوم به نشأت طبقة الكهنة من أجل تنظيم العمل،وتولدت منها الكنيسة، وخرج منها رجال الدين ، ونشأت عنها السلطة الدينية التى أصبحت فيما بعد أكبر خطر يهدد الفلسفة (٤٩) .

وبيقظة الوعى الانسانى واكتشافه قدرته على النظر العقلى وعلى وصف الظواهر الطبيعية اتجه نحو العقل ، هذا الذى أنقذه من الخرافة والسحر والأساطير والأوهام ، وحاول البحث عن النظرى الخالص ، واستمر فى التجريد شيئا فشيئا حتى غاب الجانب الانسانى منه ، وأصبحت النظرية هى كل شىء والصورة الخالصة هى المطلب الأساسى كما حدث فى « البنيوية » أخيرا وسيطرتها على « علم الانسان » .كما اتجه نحو الطبيعة من خلال التجربة والمشاهدة والمدركات الحسية . واستمر فى المشاهدة حتى نسى الجانب الانسانى فى العلم ، وطغت « المادة » على كل شىء وكأن المادة تدرك وتتحدث وتدل . ثم تحولت الطبيعة الى صورة ، والظواهر الى معادلات كما هو الحال فى الطبيعيات الحديثة التى لا تفترق عن الرياضيات البحتة ، وأصبح التجريب الآن هو نوع من حساب الاحتمالات النظرية الخالصة . وأصبح الانسان فى نهاية الأمر ، وهو الخالق لهذا كله للدين والسحر والأسطورة والعقل والعلم ، أصبح يعيش شيئا فشيئا فى عالم لا انسانى (٥٠) . ويشهد التاريخ على موت الفلسفة اذا ما ارتبطت بشىء آخر غير الانسان ، سواء كان الله أو الطبيعة ، الصورة أو المادة ، بصرف النظر عن أسسها الانسانية فى العقل والحس،فى النظر والمشاهدة،فى الرؤية والادراك . فقد ماتت الفلسفة بعد أن أصبحت أحد فروع علم اللاهوت فتخربت وتحجرت ، وتمذهبت وضاع

---

(٤٩) J.C. Baroja : The world of the witches, Chicago, 1964.
J. Campell : The Maskes of God, primitive mythology, New York, 1969.

(٥٠) P. Ricoeur : Le conflit des interpretations, pp. 31-100, De seuil, Paris, 1969.

منها روح البحث وحرية الفكر واستقلال الرأى والقدرة على التغيير والابداع . وعلم اللاهوت ذاته هو علم انسان « مقلوب » يعبر عن وعى الانسان بذاته على نحو مغترب ، خارجا عنه ، عابدا اياه . حدث ذلك فى العصر الوسيط وفى الفلسفة المدرسية . كما حدث لدينا فى علم الكلام أو فى علم العقائد بالرغم مما قاله المنهدسون فى الالهيات ومحاولتهم ارجاع اللاهوت الى تجاربه الحسية ، وبالرغم من قول أبى شعيب : ان الانسان هو العالم القادر الحى بالحقيقة ، والله هو العالم القادر الحى بالمجاز (٥١) .

كما تموت الفلسفة اذا ما تحولت الى مباحث نظرية خالصة أو الى علوم رياضية صورية كما هو الحال فى المنطق الرياضى الحديث أو فى مدارس تحليل اللغة . فالصورية لا حياة فيها ولا دم ولا لحم ولا عظم ، ولا صراع ولا مواقف ولا تناقض أو اشتباه . تلغى الفردية وتتنكر للخصوصية ولا تبحث الا عن العموم والشمول . بل ان المفاهيم الرياضية ذاتها لها أسسها النفسية فى الشعور ، والتجريد ذاته ما هو الا ظاهر يكشف عن مضامين شعورية . تموت الفلسفة اذا ما كانت بحثا نظريا مجردا عن « الخالص » و « النظرى » و « الحقيقى » . فذلك لا وجود له الا بعد تجريد العقل للموضوع . وهنا تعيش الفلسفة على ذاتها وتصبح الذات والموضوع فى آن واحد .

وتموت الفلسفة أيضا اذا ما أصبحت مبحثا فى الوقائع المادية كما هو الحال فى العلوم الطبيعية ، فالمادية وهم وخداع تحت ستار الموضوعية وباسم التجرد والنزاهة والحياد . فلا ترى الطبيعة من خلال منظور انسانى ، ولا تتم الرؤية الا من خلال الادراك الحسى أو العقلى . كما أنه لا يمكن التجرد من الاهواء والانفعالات والمواقف الانسانية بل والمراحل التاريخية والبناء النفسى للأجيال وروح العصر . الموضوعية العلمية خرافة . بل ان النسق التصورى العلمى كله من وضع الذهن . كما أن الاطراد الذى يتسم به القانون الطبيعى ضد الفردية ، والحتمية فى الطبيعة ضد الحرية الانسانية . وفى نهاية

---

(٥١) الاشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٩٧ - ١٩٨ النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ .

H. Hanafi : Théologie ou Anthropologie, la Rennaissance du Monde Arabe, Duclot, Belgium, 1972.

الأمر لا يظهر العلم الا فى مجتمع مستقر يريد أن يؤسس بنيانه على نحو علمى ، ومن ثم ارتبط بالكيان الاجتماعى أى بالانسان (٥٢) ٠

ولكن تحيا الفلسفة اذا ما كانت تفكيرا فى الانسان ، واذا ما استمدت مادتها من العلوم الانسانية ٠ يتضح ذلك من الفلسفة اليونانية باتجاهاتها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية ، وعلى وجه خاص فى « محاورات » أفلاطون وموضوعاتها الانسانية : المحبة ، الصداقة ، الجمال ، العدالة ٠٠ الخ ٠ كما أن الفلسفة عند أرسطو قريبة الصلة بالسياسة والأخلاق ، وليست فقط بالمنطق والطبيعة والفلسفة الاولى ٠ كانت الحكمة مطلبا انســـانيا ، وكان البحث عن الســـعادة هدفا انسانيا ٠ وقد لخص ديوجين حكمة اليونان حاملا مصباحه فى بحثه عن الانسان » (٥٣) ٠

وربما ما بقى من الفلسفة المسيحية هو الجانب الانسانى فيها الذى يتلخص فى عقيدة الله ـ الانسان ٠ وربما ما بقى منها هو أريوس وأوغسطين، أى الانسان والتجربة الحية ٠ وربما كان أكثر الموضوعات حيوية فى العصر الوسيط هو العقل والنفس والاتصال والخلود والمعاد أى الجوانب الانسانية فى الفلسفة ، وكان نصرا فعليا يوم بدأت العصور الحديثة فى القرن السادس عشر بالمذهب الانسانى عند « اراسم » حيث ظهر الانسان محور الكون ٠ وكان البحث فى البدن بداية للتعرف على الانسان الحى فى مواجهة كل ما هو غير انسانى فى السلطة أو فى العقائد أو فى المناهج ٠ وكان تتويج هذا النصر وبداية الوعى الأوروبى « الكوجيتو » عند ديكارت حيث أصـــبحت الفلسفة مرادفة للوعى الأوروبى واعيا ذاته والانسانية معه ، وأصـــبحت المثالية الترنسندنتالية بعده تطويرا للكوجيتو الديكارتى ، وتأكد الانســـان محورا للكون فى الثورة «الكوبرنيقية »، الذات فى المركز والعالم يدور حولها ٠ ثم تحولت الذات الى روح ، والروح الى تاريخ على يد هيجل حتى أصبح الوعى الفردى مرادفا للوعى الحضارى ، وأصبح الانسان هو الانسانية

---

(٥٢) Husserl : Philosophie éer Arithmatik, Husserliana, XII Nijhoff, 1970.

(٥٣) L. Robin : La Pensée Grecque, pp. 155-374, A. Michel, Paris, 1963.

كلها . وكانت فلسفة التنوير قبل ذلك قد ربطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية ، وخرجت من دوائر المتخصصين والمهنيين فى صياغات البراهين على وجود الله وخلق العالم وخلود النفس بل تجاوزتها الى وضع الانسان فى المجتمع والتاريخ وفى أنظمة الحكم والمذاهب السياسة . ثم أتى الكانطيون للتأكيد على الانسان كما هو الحال عند نيتشة ولكشف الشىء فى ذاته واعتباره ارادة الانسان عند شوبنهور . كما استمر الكانطيون الجدد فى هذا التوجه الانسانى والانتقال من « الأنا أفكر » الى الاجتماع والسياسة والاخلاق والقانون . وازدهرت الفلسفة أخيرا فى مدرسة فرنكفورت ، واستطاعت أن تتحد بالعلوم الانســانية خاصة علم الاجتماع وأن تصوغه كفلسفة ، وأن تصوغ الفلسفة كعلم اجتماع سواء فى السياسة أو فى الاجتماع أو فى الفن أو فى الحضارة . بل أن الوجوديين أنفسهم ربطوا بين الفلسفة والعلوم الاجتماعيةوالتاريخية . فارتبط سارتر بالسياسة والتاريخ وعلم النفس . كما ارتبط ميلوبونتى بعلم النفس وعلم الاحياء والعلوم السياسية . كما كانت بدايات ياســبرز علم الأمراض النفسية والعام . بل انه لا يوجد أى فرق الآن بين الفلسفة والعلوم الانسانية فى أهم تيارات فلسفية علمية معاصرة وهى الماركسية والفرويدية والبنيوية (٥٤) .

ثم قام الوعى الأوربى بحركة ارتدادية للكشف عن الجوانب الانسانية فى اللاهوت وفى الطبيعة على السواء . فاذا كانت موضوعات الفلســفة ثلاثة : الله والطبيعة والانسان ، وأن الفلسفة اما الهية أو طبيعية أو انسانية، فقد كشف الوعى الأوربى أن الفلسفتين الالهية والطبيعية هما فى حقيقة الأمر فلسفةانسانية ،مرة مغتربةالىأعلى، ومرة أخرىمغتربة الى أسفل ، وكلتاهما خارج المنظور الانسانى، مرة فوقه ومرة تحته . فقد كشف فيورباخ خاصة « أن كل علم لاهوت هو علم انسان مقلوب » وأن كل ما قيل فى أوصاف الله وصفاته هو فى حقيقة الأمر أوصاف وصفات انسانية قذف بها الانســان خارجا عنه نتيجة لاغترابه فى العالم . كما كشف هوسرل أن العلوم الطبيعية ذاتها بناء انسانى وأن العلم هو فى الكشف عن البناء الشعورى للعلم فى

---

(٥٤) كاسيرر : مقال فى الانسان (د. احسان عباس) دار الاندلس بيروت١٩٦١
C. Tresmontant : La métaphysique du Christianisme, Seuil, Paris, 1961.

مرحلة ما قبل الفهم · فاذا كان الوعى الأوروبى قد بدأ بالكوجيتو فانه يكون قد انتهى بالكوجيتاتوم Cogitatum فيصبح الانسان هو الأنا أفكر وهو موضوع التفكير فى آن واحد (٥٥) ·

وقد حدث نفس الشىء فى تراثنا القديم عندما ارتبطت الفلسفة بالعلوم الانسانية وبالموسيقا عند الكندى والفارابى ، وبعلوم الاخلاق والسياسة عند الفارابى ، وبالتشريع عند ابن رشد · بل انها ارتبطت أيضا بعلوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات والصيدلة · وقد وضح ذلك بصورة خاصة فى « رسائل اخوان الصفا » حيث أضيف جزء أخير عن « النفسانيات » على التقسيم الثلاثى التقليدى ، المنطق والطبيعيات والالهيات · ومع ذلك مازلنا لم نصل بعد الى الكشف عن الانسان فى تراثنا القديم وراء الالهيات والطبيعيات وأن نبدأ الوعى الحضارى الجديد ابتداء من الوعى الذاتى حتى تحيا الفلسفة من جديد (٥٦) ·

تاسعا : الفلسفة والتاريخ :

لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة أى رصد تاريخ الفكر البشرى وتقلباته بل من حيث هو فلسفة التاريخ أى التفكير فى تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة · بل ان تاريخ الفلسفة ذاته ليس رصدا ميتا للمذاهب والنظريات الفلسفية عبر التاريخ دون رجوع الى ظروفها التاريخية وتعبيرها عن روح العصر بل هى معرفة التجارب البشرية الفردية والاجتماعية والتاريخية التى خرجت منها هذه الفلسفات · تاريخ الفلسفة هو تاريخ الروح البشرى فى مواجهة الواقع وعبر التاريخ · لذلك كان هناك نوعان من تاريخ الفلسفة · الأول هو الرصد الكمى لتاريخ الافكار بلا منظور أو قانون أو دلالة : والثانى محاولة الدخول فى أعماق التاريخ والذهاب الى ما وراء الافكار لمعرفة

---

(٥٥) انظر دراستنا عن الاغتراب الدينى عند فيورباخ ، عالم الفكر ابريل مايو يونيو ١٩٧٩ ·

(٥٦) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم » دراسات اسلامية ص ٣٩٣ _ ٤١٥ ·

دلالالتها على عصورها وظروف نشأتها والتجارب الحيـــة التى وراءها ، وصلتها بالمرحلة التى قبلها وتمهيدها للمرحلة التى بعدها • الأول موت للفلسفة ، والثانى حياة لها • لقد كانت الفلسفة ابنة عصرها تعبر عن أزمة العصر وتحاول اعطاء حلول تعبر أيضا عن تصور العصر وتجاوزه الى ما بعده • نشأت الفلسفة فى التاريخ ، وخرجت من موقف ولكن ضاعت على أيدى أساتذة الفلسفة ومحترفيها واجتثوها من الجذور ، وعرضوها كطائر فى الهواء لا مستقر له ولا مكان • الصلة بين الفلسفة والتاريخ واضحة بذاتها • وعليها يتوقف موتها أو حياتها • اذا ما ارتبطت الفلسفة بالتاريخ تنمو وتزدهر وتحيا • واذا انفصلت عن التاريخ تخبو وتتقلص وتموت •

الفلسفة حركة التاريخ •وفصلهما مثل فصل الروح عن البدن ، واثبات الروح مجردة غير مرئية لا مستقر لها الا فى عالم الغيب ، وجثـة هامدة لا حراك فيها تنحل بعد حين ، فتندثر الأمم • وأغلب ما يشاهد فيـــه موت الفلسفة وحياتها فى التاريخ فى نهاية مرحلة وبداية أخرى ، وفلسفة العصور الذهبية حية باستمرار ، وفلسفة الخمود والانحطاط ميتة باستمرار ، ولكن البعث الفلسفى يحدث فى لحظات الموت والحياة عندما تخبو حركة التاريخ ثم تبعث فيها الحياة من جديد • فأرسطو وابن خلدون وشبنجلر وتوينبى وبرجسون وهوسرل فى نهاية عصر عندما تؤذن الحضارة بالنهاية • وسقراط والكندى ، وديكارت ، والطهطاوى بدايات لعصور عندما تبعث الحضـارة من جديد (٥٧) •

تموت الفلسفة اذن عندما تكون خارج التاريخ لا شأن لها بتطور الروح البشرى ولا بحياة الشعوب •تظل فلسفة لا فى زمان ولا فى مكان،فلسفة يمكن نقلها من عصر الى عصر ، ومن بيئة الى بيئة ، ومن جيل الى جيل ، لا موطن لها ولا مستقر ، لا تقضى على طاغ ولا تقيم صرح دولة • وهى مثل الفلسفات التى ننقلها نحن هذه الأيام من الغرب حتى نكون معاصرين ، نكسب بعض الشهرة ،وترتزق منها ،ونجد فيها مادة للتدريس كما نجد البضائع المستوردة، ونضعها فى الكتب المقـررة فى معاهدنا وجامعاتنا • فالزمان والحـركة

---

(٥٧) Philosophie de l'histoire de la philosophie, pp. 9-80, Paris, Rome (Vrin) 1956.

هما اللذان يعطيان الفكر البشرى قوته وحياته · وهما قنواته التى تمد الذهن البشرى بخصوبته ونمائه ·

ويشهد التاريخ على ذلك · فمن أسباب موت الفلسفة فى العصر الوسيط أنها كانت فلسفات عقائدية لا تهتم بتطور التاريخ البشرى ولا بحياة الشعوب ولا بمراحله المختلفة ، اقتصرت على صياغة فلسفات لا تاريخية ثلاثية القسمة: منطق وطبيعيات والهيات دون أن يكون فيها تاريخيات أو انسانيات كأقسام مستقلة غير ملحقة بالالهيات · كانت العلاقة بين طرفى الحقيقة علاقة رأسية بين الله والعالم ، وليست علاقة أفقية بين الماضى والمستقبل أى الله فى التاريخ والخلود فى الزمان · وقد ظهر نفس الشىء فى فلسفاتنا القديمة عند ابن سينا خاصة فى موسوعاته الفلسفية · فكانت فلسفة بلا تاريخ وبلا وعى تاريخى ، وبلا مراحل تاريخية · وأقصى ما وصلت اليه هو ذكر حضارات السابقين وتراث الأمم السالفة وطبائعها دون صياغة مفهوم لتقدم التاريخ ومراحله · كان التاريخ هـــو الرواية أو تاريخ النبوة ، أو تاريخ التشريع أو تاريخ الطبقات أو تاريخ الخلفاء أو تاريخ الملوك أو تاريخ السنين أو تاريخ الأعيان والأعلام ، ولم يكن تاريخ الشوب وحركة الجماهير والوعى بالتاريخ (٥٨) ·

لقد ماتت الفلسفة أيضا فى الاتجاهين الصورى والمادى فى الوعى الأوروبى لأنهما أسقطا الزمان والتاريخ من الحساب · وأكبر مثل على ذلك ديكارت ومالبرانش وليبنتز · فلم يظهر التاريخ فى فلسفتهم نظرا لأن العقل كان فى علاقة مباشرة مع اللانهائى بلا تطور أو زمان · ولم يند عن ذلك الا اسبينوزا فى « رسالة فى اللاهوت والسياسة » التى درس فيها نشأة دولة العبرانيين وسقوطها ، وتطور الكتب المقدسة والعقيدة المسيحية والتاريخ المقدس · بل ان البنيوية كوريث للعقلانية والصورية دراسة للموضوعات خارج التاريخ والزمان فتحولت الى تطبيقات فى العلوم الانسانية دون حركة تاريخ بالرغم من وجود التطور الزمنى Diachronique لأنه فى نهاية الأمر لا يقدم الا صورا وقوالب صورية وليس تاريخا بمعنى الوعى

---

(٥٨) انظر دراستنا : لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ فى « دراسات اسلامية ص ٤١٦ ـ ٤٥٦ الشهرستانى : الملل والنحل الاجزاء ،الثالثوالرابعوالخامس، صبيح القاهرة وأيضا : النيسابورى : قصص الانبياء ، عيسى اللحبى ، القاهرة ·

بالتاريخ وحركة الشعوب · كذلك الحال عند برنشفيج عندما كان التاريخ لديه هو تاريخ الرياضة والحساب دون الشعوب والمجتمعات · كما ماتت الفلسفة فى المذاهب الحسية التجريبية الوضعية لأنها بدورها أسقطت التاريخ من الحساب ولم تدرك الواقع الا فى الحاضر بـــلا ماض أو مستقبل وكأن الموضوع هو فتق فى التاريخ ، ونتوء فى التطور · بل ان النظرية النسبية التى أدخلت الزمان كبعد رابع فى الواقع المادى حولته الى حســـاب كمى رياضى خارج الوعى بالزمان وبالتالى خارج حركة التاريخ (٥٩) ·

وماتت الفلسفة فى أمريكا لأنها بلا تاريخ ، وليس لها جذور الا كامتداد للفلسفات الأوروبية واتجاهاتها المثالية والواقعية · ماتت الفلسفة فى العالم الجديد لأنه بلا تاريخ ، ودون وعى تاريخى ، وليس له منظور تاريخى ، فالمذاهب الحسية والعملية والتحليلية كلها بلا تاريخ وبلا موضوع · التاريخ والفلسفات المثالية مثل فلسفات هوكنج ورويس مثاليـــــة فردية بلا وعى بالتاريخ · كما أن الفلسفات الشرقية القديمة لم تعن بموضوع التاريخ · فقد طغى الكون على كل شىء · وابتلع الخلود الزمان وطواه فيه (٦٠) ·

وماتت الفلسفة لدينا لأنه ليس لدينا وعى بالتاريخ ، ولا نعرف فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ نقوم بأدوار أجيال مضت فتنشأ الحركة السلفية أو تقوم بأدوار أجيال قادمة فتنشأ لدينا الاتجاهات الماركسية والعلمية والعلمانية · أو لا تقوم بأى دور فى الحاضر فتنشأ حالة اللامبالاة دون أن ندرى أننا فى مرحلة خروج من التقاليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، ومن الماضى الى الحاضر ، وبالتالى يستلزم ذلك القيام بدور التنوير من أجل نهضة شاملة ·

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بدخولها فى معـــارك التاريخ وباستثمارها رصيد الفكر الانسانى ، وانجازات الروح البشرى · وهنا تبدو أهمية أرسطو مؤرخا وأولويته على سقراط وأفلاطون ، فعن طريق أرسطو

---

(٥٩) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٣٩٣ ـ ٤٣٠ · وايضا :
L. Brunschvig : Les étapes de la philosophie mathématique PUF, Paris, 1929.

(٦٠) V.L. Parringtor : Main currents in American Thought New York, 1960.

J. Royce : The Word and the Individual I, II, New York, 1959.

بحث التاريخ ، تاريخ الفكر اليونانى ، فلم يكن أرسطو يبدأ أية مشكلة دون عرض آراء السابقين عليه ، وقبل أن يبدأ برأيه الخاص ، فأمكن رؤية جدلية الموضوع واحتمالاته المختلفة · ولما كانت كتابة التاريخ نذيرا بنهاية مرحلة وبداية أخرى كما هو الحال عند أرسطو وابن خلدون وتوينبى ، فقد كان أرسطو ينبىء بنهاية الفكر اليونانى · وبفضل أوزب Eusèbe « فى تاريخ الكنيسة » فى القرن الثانى أمكن معرفة وعى الجماعة المسيحية الأولى وتطور العقائد وتدوين النصوص الدينية · كما عرض أوغسطين فى القرن الرابع لتاريخ النبوة فى « مدينة الله » مبينا مراحل تقدم الوعى الانسانى واضعا بذلك أسس فلسفة التاريخ · كما قام يواكيم الفيورى فى القرن الثانى عشر محولا التثليث ، الأب والابن والروح القدس ، من العلاقة الرأسية الى العلاقة الأفقية · فوضع فلسفة لتاريخ الانسانية ، مرحلة السلطة ومرحلة المعارضة ثم مرحلة استقلال الوعى الانسانى · فخرج التاريخ من العقيدة والوعى من الروح (٦١) ·

وقد حييت الفلسفة بشكل واضح فى العصور الحديثة خاصة ابتداء من القرن الثامن عشر بعد اكتشاف فلسفة التاريخ والوعى بالتاريخ ابتداء من فيكو وكوندرسيه وترجو وفولتير وروسو حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ وحين أصبح التاريخ موضوع الفلسفة المفضل ، وحين تحددت خصائص الفكر الفلسفى طبقا للمرحلة التاريخية التى يمر بها · تحولت العناية الالهية الى قانون للتقدم ، وأصبحت الفلسفة هى المعبرة عن هذا التقدم ، وقد ظهر ذلك بوضوح فى حركة التنوير فى ألمانيا عند لسنج وهردر وكانط · وقد ازدهرت الفلسفة بصورة أوضح عند هيجل · فهو الذى فلسف التاريخ وأرخ الفلسفة · وجعل للفكر مسارا فى التاريخ ، وجعل التاريخ تحققا للفكرة · فوحد بين الفلسفة والتاريخ ، فالوعى تاريخ الوعى ، والمنطق تاريخ المنطق ، والفلسفة تاريخ الفلسفة ، والجمال تاريخ الجمال ، والدين تاريخ الدين ، والسياسة تاريخ السياسة ، والتاريخ تاريخ الحضارات البشرية · كما ظهر

---

(٦١) Saint Augustin : La Cité de Dieu, I, II, III, IV, Paris **1976.**

H. Ḥanafi, Joachim of flore and Islam, Religious Dialogue and Revolution, pp. 95-109, Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.

ذلك أيضا عند ماركس ، وأهمية التحليـــل التاريخى للواقع الاجتماعى ، واستمر عند الماركسيين المعاصرين مثل لوكـــــاتش فى « التاريخ والوعى الطبقى » (٦٢) ·

وازدهرت الفلسفة أخيرا فى نهاية الوعى الأوروبى فى الفلســـفة المعاصرة على يد هوسرل وبرجسون ودلتاى وفلاسفة الوعى التاريخى · فالفينومينولوجيا اكتمال للوعى الأوروبى وتاريخ له فى نفس الوقت · وقد فعل هوسرل ما فعله أرسطو من قبل فى نهاية الفلسفة اليونانية بعرضه لتطور الموضوع ثم اكتماله · وتحتوى كثير من المؤلفات على عرض لجدلية الموضوع قبل بنائه ، فالتاريخ جزء من الموضوع ، والموضوع يعيش فى التاريخ له حياة فى الماضى والحاضر · واكمال الموضوع فى الحاضر هو الذى يكشف عن ماضيه فى التاريخ · وقد سمى برجســـــون ذلك « الحركة الارتدادية للحقيقى » Le Mouvement retrograde du vrai أو ترائى الحاضر فى le Mirage du présent au passé ·كما تحدث هوسرل عن الحركة الارتدادية التقدمية أو الحركة الخلفية الامامية للموضوع ، وبين ذلك فى أزمة العلوم الأوروبية ونشأة الهندسة و « الفلسفة الاولى » · وقد ازدهرت الفلسفة أيضا عند الوجوديين بتحليلهم للتاريخ Historicité أى الوعى بالتاريخ أو التاريخ كبعد للوجود الانسانى كما هو الحال عند هيدجروميرلوبونتى وسارتر فى « نقد العقل الجدلى » · وكان الوعى بالتاريخ قد تحول الى فسلفة كاملة عند دلتاى فى « فلسفة تصورات العالم » · فالفلسفة روح العصر الذى يظهر فى الوعى التاريخى ·

وفى تراثنا القديم كان يمكن للفلسفة أن تزدهر من التفكير فى تاريخ الفرق دون تكفير بعضها للبعض الاخر ، وتكفير الفرقة الناجية ، فرقة أهل السنة والحديث كل الفرق الأخرى ، فتاريخ الأمة هو تاريخ فكرها دون ادانة وحكم بالمروق · وكان للفلسفة أن تحيا بالتفكير فى تاريخ الأمم والحضارات

---

(٦٢) انظر عرضا تفصليا لفلسفات التاريخ فى مقدمتنا لكتاب لسنج : تربية الجنس البشرى وأيضا :

J.B. Bury : The idea of progress, New York, 1960's Pollard: The idea of progress, petice, London 1971, R.H. Nash : Ideas of history, I, II, Toronto, 1969.

وتاريخ الفرق غير الاسلامية هذا الجزء المجهول فى علم أصول الدين الذى ذكره علماء الكلام وهم بصدد الحديث عن صفة « الواحد » أو بصدد الحديث عن الحضارات البشرية السابقة على الاسلام مثل حضارات الهند وفارس والروم . كما كان يمكن للفلسفة أن تزدهر لو ظـــل الاجتهاد ولم يتوقف المسلمون عنه . وكان يمكن لها أن تزدهر أيضا لو استأنفت تفكير ابن خلدون فى علم التاريخ ، فى أسباب انهيار الامم والشعوب ، وتزيد عليه أسباب نهضة الأمم وشروط البعث الحضارى الجديد . وقد بدأت الارهاصات منذ القرن الماضى فى الفكر الاصلاحى والعلمانى والسياسى كل بطريقته الخاصة دون أن تنشأ فلسفة أو أن يؤسس اتجاه أو يقام مذهب . وهذا لا يعنى أن الفلسفة قد ماتت بل يعنى أن ظروف حياتها مازالت تتهيأ وأنها على مشارف ميلاد جـــديد (٦٣) .

عاشرا : خاتمـــة :

لما كانت الفلسفة ليست معطى مسبقا أو هبة طبيعية للشعوب وعبقرية تتميز بها أمة عن غيرها بل كانت جـــزءا من حركة التاريخ وحياة الأمم ، تموت بموتها وتحيا بحياتها ، ارتبطت بالوعى الفردى والاجتماعى والتاريخى فى كل أمة . فالوعى الفردى وان كان يعبر أيضا عن حركة التاريخ الا أن له استقلاله وحريته وقدرته على تجاوز المرحلة واحداث تقدم أسرع عن طريق الزعامة والقيادة ودفع التقدم الى خطوات أكبر وأسرع . والوعى الجماعى المنظم قادر على احداث تغيرات كيفية من خلال ثورة الجماهير وحركتهـــا والعمل الجماعى الهادف الواعى بقوانين التغير الاجتماعى . والوعى بحركة التاريخ والموقف الحضارى للامة قادر على تحديد مهمة الفلسفة . وكيف تحيا من خلال هذا الوعى التاريخى بالموقف الحضارى . فبالتحليل الموضوعى لحركة الوعى فى التاريخ تحيا الفلسفة .

وهو بالنسبة لنا الان ذو ثلاث شعب : ـ

١ ـ الموقف من التراث القديم . وذلك لأن التراث مازال هو المصدر

---

(٦٣) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » فى دراسات اسلامية ص ٤١٦ ـ ٤٥٦ .

الأول لفكرنا الفلسفى نجتره أو نرفضه أو نعيد بناءه طبقا لحاجات العصر. فكل تعامل مع التراث لأخذ موقف منه هو فلسفة كما كان الحال فى عصر النهضة الأوروبى قبل أن يتحرر الوعى الأوروبى من أسر القديم ويتوجه نحو الجديد ، ويسقط الأغلفة النظرية القديمة ، ويبنى مذاهب نظرية غيرها هى التى نأخذها الآن على أنها نماذج للفلسفة .

٢ - الموقف من التراث الغربى . وذلك لأن الغرب منذ عدة أجيال مازال يمثل بالنسبة لنا مصدرا من مصادر المعرفة بالنقل والاستيعاب أو بالرفض والانكار أو بالتمثل والنقد الحضارى من أجل تحجيمه ورده الى حدوده الطبيعية حتى يمكن افساح المجال للابداع الحضارى للشعوب غير الأوروبية فكل تعامل مع الغرب هو فلسفة بهذا المعنى . كان الحال كذلك فى عصر النهضة عندما بدأ التعامل مع أرسطو عند الشراح المسلمين . ونقد الرشدية اللاتينية . وكان الحال كذلك أيضا بتعامل الحضارة الاسلامية مع الفلسفات الغازية خاصة اليونانية .

٣ - الموقف من الواقع الذى تعيشه الأمة ، والتحليل المباشر له وأدراك مكوناته والتعرف على علل ظواهره . فهو الغاية والهدف . وهو الميدان الذى تتصارع فيه قوى القديم والجديد . فكل تعامل مع الواقع المباشر هو فلسفة . وكل رصد لحركته ومعرفة لامكانياته جزء من عملية التفلسف . فالواقع هو التاريخ والفلسفة فعل فى التاريخ ، هكذا كان الحال أيضا فى عصر النهضة عندما تم اكتشاف الطبيعة وقوانين البدن واعتبارها المحك لكل الموروث الحضارى القديم ســواء من العصر الوسيط المسيحى أو من المنقول الاسلامى من خلال أنصار ابن رشد . وهكذا كان الحال عندما نشأت الفلسفة الاسلامية أولا بالتعرف على حاجات الأمة ومتطلبات العصر فنشأت العلوم الفلسفية لتلبية هذه الحاجات وتحقيق هذه المتطلبات . ويكون الخطأ خطأنا بتكرار النماذج القديمة بالرغم من تغير الظروف والحاجات (٦٤) .

تموت الفلسفة عندما يغيب الوعى بالتاريخ ، وتنتهى عندما تخرج عن

---

(٦٤) انظر تحديد هذا المشروع الفلسفى تعبيرا عن الموقف الحضارى والوعى التاريخى فى كتابنا « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم . المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الموقف الحضارى ، وتحيا الفلسفة عندما تنبثق عن الوعى بالتاريخ وتعبر عن الموقف الحضارى ٠ ومن ثم كان فجر النهضة الحديثة بداية للتفلسف حتى وان لم يبلغ القدر الكافى من الطرح النظرى ومن الاحكام الفلسفى فتلك مهمة عدة أجيال ، ويكون الفيلسوف هو الذى يتصدى لهذه الشعب الثلاث فى وعينا القومى ٠ الفيلسوف هو صاحب هذا الموقف الحضارى الذى يعبر عن الوعى بالتاريخ ٠ الأفغانى والطهطاوى وشميل فلاسفة بهذا المعنى كما كان اراسم ومونتى وتوماس مور فلاسفة قبل ظهور الفكر المنهجى وبدايات الفلسفة عند ديكارت وبيكون قبل ان تبنى المذاهب الفلسفية التى نعنيها بقولنا ٠ هل ماتت الفلسفة ؟ سؤال قد يكشف عن الاحساس بالدونية أو عن احتقار للذات أمام الغرب أو ينم عن يأس دفين وحسرة بالغة الأدب على الواقع ٠ ولكنه سؤال اذا وضع فى الزمان وفى التاريخ قد يبعث على الأمـــل ويدفع الى الاعتزاز بالنفس والثقة بالروح ٠

الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط

دراسة في حرية البحث العلمي

أولا : نشأة الجامعات في أوربا :

منذ نشأة الجامعات فى أوروبا فى القرن الثانى عشر الميلادى ، تطرق الفلاسفة الى موضوع الجامعة ، خاصة فيما يتعلق بحرية البحث العلمى ، أو بدورها فى المجتمع ، وتحقيق الأهداف القومية للبلاد ، وليس هنـــالك فيلسوف الا تطرق للبحث العلمى منهجا وموضوعا ، أو معهدا ومؤسسة ٠ لقد أنشأ أفلاطون « الأكاديمية » ، وأسس أرسطو « اللقيوم » ، بينما آثر سقراط التعليم فى الأسواق ٠ كما رفض أوغسطين مناهج التعليم فى عصره، وآثر استمداد علمه من تجاربه الذاتية ٠ وقد ظهر فكر « المعلم الملائكى » توما الاكوينى من تدريسه فى نابلى ، مثل فكر أستاذه ألبير الكبير ٠ ومنذ بداية العصور الحديثة وموضوع الجامعات يثار على أوسع نطاق حتى ثورات الشباب عام ١٩٦٨ ، وتحديد ماركوز لدور اللطبة فى قيادة حركة التغير الاجتماعى ، بعدما حدده ماركس فى العمال ، وماوتسى تونج فى الفلاحين ٠

واذا كان ديكارت هو الذى بدأ العصور الحديثة بنقد عقم التعليم فى المدارس القائمة ، فان كانط فى القرن الثامن عشر هو الذى حول ذلك الى موضوع مستقل ، وكتب فيه مؤلفه الشهير « الصراع بين الكليات » ، بين كلية الفلسفة من ناحية وكليات اللاهوت والقانون والطب من ناحية أخرى ، واضعا بذلك مشكلة الحريات الأكاديمية ودور الجامعات فى البحث عن الحقيقة ، وأزمة هذا البحث بين سلطة الحكومة وتربية الجماهير ٠ ثم جاء أساتذة الجامعات الألمان ، الكانطيون فى القرن التاسع عشر ، وساهموا فى خلق ثقافة وطنية : « الأيديولوجية الألمانية » وحددوا دورهم فى تربية الوعى القومى ، خاصة فشته ، ومقاومة المحتل ، بل وتحقيق الأهداف القومية ، فى

نشر هـــذا البحث فى « الفكر العربى » التى تصدر عن معهد الانماء العربى فى بيروت ، العدد العشرون ، السنة الثالثة ، ابريل ١٩٨١ ٠

الاستقلال والوحدة والاشتراكيـــة خاصة ، فكانت الجامعات الألمانية قلب الأمة ، وعقلها ، ومنطلق قواها · ثم جاء دور الجامعات ومراكز البحث العلمى فى القرن العشرين ، فى اعداد البحوث ، وتجهيز المعلومات لمراكز اتخاذ القرارات فى الدولة ، أو للقيام بالصناعات الحربية أو المدنية ، وتمويل الشركات الكبرى ، أو مراكز الاستخبارات ، لمعظم مشروعات البحوث ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، كما هى الحال فى أميركا حاليا · ثم ثار الطلاب والمثقفون ورجال البحث العلمى على هذا الدور ، وآثروا اتخاذ موقف نقدى من المجتمع الصناعى المتقدم ، ووضع الحقيقة والتعبير عنها فيه ، مما جعل دور الجامعات فى أوروبا أقرب الى دور الجامعات الجديد الذى كان صدى لتجارب البلاد النامية التى حاربت الاستعمار دفاعا عن استقلالها الوطنى ، وهذا الدور الجديد هو قيادة العمل الوطنى ، وقيادة الثورة الوطنية ، كما كانت الحال فى الجامعات المصرية منذ نشأتها ، وكما كانت الحال ابان قيادة الثورة الاسلامية الكبرى فى ايران ، وانطلاقها من جامعة طهران ·

وقد اتربطت نشأة الجامعات فى أوربا بالفلسفة الاسلامية وبمناهج التعليم فى الشرق الاسلامى ، فخرجت العلوم والمعارف من الكنائس والأديرة الى المدارس والجامعات ، وحمل العلم لا رجال الدين (آباء الكنيســـــة ، والقساوسة ، والرهبان) فقط ، بل أيضا رجال الثقافة وأساتذة الجامعات· فانتقل العلم من الدين الى الدنيا ، ومن علوم الغايات الى علوم الوسائل · وبعد الحروب الصليبية ، واثر القوافل التجارية ، وعبر اسبانيا وجنوب ايطاليا والقسطنطينية ، تعرفت أوروبا على نماذج جديدة للعلم ، موضوعا ومنهجا وطرقا للتدريس ؛ فقد اعتمدت الفلسفة الاسلامية على منهج الحوار ، والجدل ، والمناقشة ، والاقناع ، والبرهان · كما بحثت فى كل شىء ولم تعد هناك أسرار الهية أو محرمات دينية يؤمن بها العقل ويسلم بها الانسان دون برهان · كان العقل والايمان شيئا واحدا ، والفلسفة والدين حكمة واحدة ؛ فلا سلطان الا للعقل وحده ، وهو مقياس الايمان الصحيح · ولقد انتشر هذا النموذج الاسلامى الجديد فى الغرب لدرجة أن الفيلسوف المسلم أصبح النموذج الاسلامى الجديد ، فى مقابل اللاهوتى المسيحى واللاهوتى اليهودى، كما عرض ذلك أبيلار فى كتابه المشهور « حوار بين يهودى وفيلســـوف ومسيحى » · وتحول النموذج الاسلامى الى الحقيقـــة ذاتهـــا فى الوعى الأوروبى ، وأصبح مرادفا لهـــا على نحو لاشعورى · ومن ثم تم اتهـــام الفلاسفة العقليين فى أواخر العصر الوسيط وبدايات العصور الحديثة بالالحاد

والخروج عن الدين ، وأنهم تلاميذ المسلمين • وبدأت حركة رد فعل لتحويل المسلمين عن دينهم ، باستعمال قواعد الجـــدل والمنطق الجديد ، كما كان الحال عند ريمون الليلى • ومع ذلك ، بدأ الصراع فى الغرب بين العقل والعلم من ناحية ، وبين اللاهوت والنظم السياسية من ناحية أخرى ، أى بين النموذج الاسلامى والسلطتين الدينية والسياسية فى الغرب • وقد انتصر النموذج الاسلامى فى النهاية ، بالرغم من محاكم التفتيش واضطهاد العلماء ، واحراق جيوردانو برونو ، وسجن جاليليو ، حتى انتصر العلم فى عصر النهضة ، والعقل فى القرن السابع عشر ، والثورة الاشتراكية الانسانية فى القرن الثامن عشر ، معلنة المبادىء الثلاثة : الحرية ، والاخاء ، والمســـاواة ، وأصبحت الحضارة الأوروبية كلها ترتكز على العلم والعقل فى القرن التاسع عشر ، قبل أن تستغل ذلك كله من أجل الاستعمار ، والسيطرة ، ونهب ثروات الشعوب غير الأوروبية • وتبدأ أزمة القرن العشرين فى الغرب : أزمة القيم، وأزمة الموارد ، وأزمة الطاقة ، ومن يدرى ؟ فربما عاد النموذج الاسلامى من جديد فارضا نفسه على الغرب ، كما فعل أول الأمر فى بدايات العصـــور الحديثة ، فيجد الغرب فيه خلاصـــــة من أزمته ، وهو فى نهايات دورته الحضارية الأولى •

لم تكن الجامعة تعنى فى العصر الوسيط فى أوروبا كليات عديدة فى مكان واحد ، بل كانت مجموعة من الكليات فى أماكن متفرقة ، وهذه الحالة مازالت سائدة حتى الآن •وكانت تشير الى الأبنية والطلاب والأساتذة والحياة الجامعية، بما فيها منتقاليدوأعراف•وهذا مايدلعليه لفظ (Universitas) أى ما يشمل ويضم ويجمع ، مثل « الجامع » فى تراثنا الاسلامى ، حين يشير الى ما يجمع الناس فى مكان واحد ، لهدف واحد ، لذلك كانت جامعاتنا القديمة فى جوامعنا ، ولم تنفصل الجامعات عن الجوامع الا بعد أن تخلينا عن نموذجنا الاسلامى وتقليدنا النموذج الغربى الحديث الذى ورث نموذجنا الاسلامى القديم بعد « علمنته » ، نظرا لما أصاب الوعى الأوروبى الحديث من عقدة نقص تجاه كل ما هو « دينى » اثر طبيعة المعطى الدينى الذى كان لديه ، وتعامله معه ، والظروف التى أحاطت بتطور هذا المعطى الدينى ، وتحويله الى كتاب ، أو سلطة ، أو عقائد ، أو تصورات ، كانت السبب فى ثورة الوعى الأوروبى عليها ورفضها الى الأبد ، دون ما رجعة الى الوراء تحت أى ظرف ، ولأى سبب • كان هناك الحرم الجامعى العام أو الرسمى الذى

يضم الكنيسة والمكتبة ومحور الحياة الجامعية ، وكان ماهـــولا بالطلاب والأساتذة ، ثم الحرم الجامعى الخاص الذى تشغله بعض الكليات المتفرقة ، وصلتهما كصلة القلب بالأطراف ، وهو التصور الشائع فى العصر الوسيط ٠

كانت جامعة بولونيا هى أول جامعة بالمعنى الحديث ٠ وكانت أقرب الى مركز للدراسات القانونية ، لأن كلية اللاهوت ، ككلية نظامية ، لم تنشأ فيها الا فى عهد البابا انوسنت السادس (Innocent VI) عام ١٣٥٢ م ٠ ولكن جامعة باريس بعد انشائها ، وضمها للعلوم الفلسفية فى القرن الثالث عشر ، تفوقت على جامعة بولونيا السابقة عليها ، كما تفوقت على جامعة أكسفورد اللاحقة لها ٠ وأصبحت جامعة باريس مركز الحيـــــاة الدينية والفلسفية فى الغرب ٠ وقد ساعد على ذلك ازدهار البيئة الثقافية فى المدارس العليا فى القرن الثانى عشر ، اثر تعاليم الفكتوريين (ريتشارد وهيوج سان فكتور) ، وكذلك دروس أساتذة عظام (مثلا أبيلار) الذين بلغت شهرتهم حد استقطاب عديد من الطلاب من ايطاليا وألمانيا وانجلترا ٠ وقد تجمعت هذه المدارس كلها فى « جزيرة المدينة » (Ile de la Cité) ٠ وعلى سفوح تل « سان جانفيف » ٠ ثم شعر الطلاب والأساتذة بضرورة الوحدة فيما بينهم درءا للمخاطر التى تهددهم من بقايا السلطتين الدينية والسياسية ، ودفاعا عن مصالحهم المشتركة فى ضرورة البحث عن الحقيقة ، وتأسيس العلوم الجديدة ٠ وقد سعت هاتان السلطتان اثر ظهور هذا الخطر الجـــديد الى مخاطبة وده ، من أجل الالتفاف حوله ، دون الدخول فى مواجهة علنية معه ، واستطاعتا التوفيق بين مصلحتيهما ومصلحة الجامعات الجديدة الناشئة ٠ وكان يمثل هاتين السلطتين ملوك فرنسا والبابوات ٠ وقد سعد ملوك فرنسا بهذا الطوفان الجارف من الطلاب من جميع أنحاء أوروبا الى مقاطعاتهم لتعلم العلوم والفنون والآداب بمختلف أنواعها ٠ لقد ازدهرت عواصمهم ، كما زادت قوتهم وسطوتهم خارج البلاد ، من خلال الطلاب الأجانب الذين تعلموا فى بلادهم ، ثم غادروها الى مواطنهم الأصلية ، ينشرون الثقافات التى تعلموها ويدينون ببعض الولاء الى أماكن دراستهم ويحنون اليها ، الأمر الذى مازال سائدا حتى الآن ، حتى خلقت طبقة من المثقفين المستغربين حاملى الثقافات الأجنبية التى تعلموها فى وقت كان الشعور الوطنى فيــه متواريا وراء الشعور الدينى ٠ وأعظم دليـــل على ذلك شـــهادة يوحنا السالزبورى وغيره من فلاسفة العصر الوسيط على هذا الاعجاب الشديد

الذى تحظى به فرنسا ، عادات وتقاليد وأخلاقا وعمرانا ، لدى الطــلاب الأجانب ، وما نعموا به من لذة الحياة ، وما شاهدوه من النعـــم المادية والروحية · كان من الطبيعى اذن أن يقوم ملوك فرنسا بحماية الطــلاب الفرنسيين والأجانب ضد أى مخاطر تهددهم من الداخل أو الخارج ، ما دام الرصيد فى نهاية الأمر راجعا اليهم · ولكى يزدهر الحرم الجامعى الباريسى، كان لابد من تأمين الطلاب ، وتوفير أسباب الراحة والهدوء لديهم ، وحمايتهم من الاستغلال الفكرى والمعنوى ، وصياغة اللوائح التنظيمية لهذا الغرض ·

ولكن يبدو أن هذه النظم التى فرضها ملوك فرنسا والظروف المساعدة على ذلك لم تكن الا عاملا ثانويا لنشأة الجامعات وازدهارها ، ممثلة فى جامعة باريس لأن المؤسس الحقيقى لها كان انوسنت الثالث ، ثم جريجوار التاسع · ومع أن الجامعة نشأت دون تدخل البابا ، الا أنه لا يمكـــن فهم دورها القيادى الخاص بين جامعات العصر الوسيط دون أن نأخـــذ فى الاعتبار التدخل الفعال والمباشر للبابا والمقاصد الدينية التى حددها لها · ومع أن الجامعة هى المكان الذى يجتمع فيه الطلاب والأساتذة لدراسة بعض العلوم حبا فى العلم ، الا أن هذا المثل الأعلى المجرد لم يكن يخلو من بعض المنافع العملية التى لا تعارض حب الاستطلاع وطلب العلم لذاته · لذلك ضمت الجامعات المعارف النظرية الشـــاملة لتوسيع المدارك الانســانية والتخصصات العلمية الدقيقة لتحقيق بعض النفع فى الحياة اليومية ·

ولكن جامعة باريس فى القرن الثالث عشر كان يتنازعها هذان التياران المتعارضان : الأول يريد أن يجعلها مركزا علميا محايدا منزها عن الأغراض، والثانى يريد استخدام العلوم والمعارف من أجل اثبات أهداف ومقاصد دينية، ويجعل الجامعة سلطة عقلية ودينية فى آن واحد · ويمكن ملاحظة هذين التيارين من قراءة لائحة جامعة باريس ، يتحدان مرة ، ويتصـــارعان مرة أخرى ، فمثلا ، لم تكن دراسة الطب رائجة فى جامعة باريس فى القرن الثالث عشر ، على عكس بعض الجامعات الفرنسية فى جنوب فرنسا فيما بعد ، تحت تأثير الطب الاسلامى وامتداده من الأندلس · ولكن كانت دراسة القانون على العكس رائجة تحظى باهتمام عديد من الطلاب · وكانت هذه الجامعات تدرس القانون الرومانى كأساس للمجتمع المدنى المستقل الذى لا يعتمد الا

على ذاته · ثم أتت الكنيسة ، ومنعت هذه الدراسة ، وأصرت على تدريس القانون الكنسى ·

أما فيما يتعلق بتدريس الفلسفة ، فمنذ أن انتشرت الفنون الثلاثة المشهورة فى العصر الوسيط : البلاغة والنحو والمنطق ، عاد الجدل الى مكانته الأولى ، وشغف به معظم الأساتذة ، رافضين الدخول فى موضوعات اللاهوت · ولقد ظل أبيلار نفسه لمدة طويلة جدليا · ومنذ اكتشاف مؤلفات أرسطو حصل أساتذة الفنون الحرة (البلاغة ، والنحو ، والمنطق ، والحساب، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك) على سلطة أكبر مما كان لديهم فى القرن الثانى عشر · فقد طبق أساتذة الجدل مناهجهم من منطق وفيزيقا وميتافيزيقا أرسطو ، دون أى مادة علمية أخرى · لذلك ظل الجدل فارغا عقيما لا يستعمل فى موضوعات اللاهوت التى ترفض بطبيعتها أن تخضع لقوانين الجدل · ثم طالب الأساتذة فيما بعد بتطبيق مناهج الجدل فى علوم وضعية أخرى ، لها مضمون واقعى · ولكن ظل التيار الغالب على الأساتذة فى كليات الآداب فى باريس أثناء القرن الثالث‌عشر كله هو تدريس المنطق والفيزيقا وميتافيزيقا أرسطو دون الاهتمام بأى علوم أخرى أو حتى باللاهوت · وكانت « الرشدية » الباريسية تمثل هذا التيار ·

أما فيما يتعلق بتدريس اللاهوت ، فقد زاد الاهتمام بكلية اللاهوت ، وزادت أهميتها ، حتى طغت على كلية الآداب ، وفاقتها فى الأهمية · وفيها أيضا ظهرت الاتجاهات الجديدة فى مواجهة التراث التقليدى السائد الذى بدأ يتزعزع · فمنذ القديس أوغسطين ومع أساتذة سان فيكتور ، كان اللاهوت أوغسطينيا فى جوهره ، دون رفض جدل أرسطو · اذ لم يقدم أرسطو الى هذا اللاهوت الا طرق العرض والشرح · ولم يكن لدى طلبة جامعة باريس وأساتذتها وخريجها أى رغبة فى تغيير هذا التراث الشائع ، لدرجة أنه حتى الانتصار النهائى للتوماوية الأرسطية ، كان أشهر الأساتذة ، مثل : الاسكندر الهالى ، والقديس بونا فنتير ، وأساقفة باريس (مثل : وليم الأوفرنى ، وأتين تجييه) أوغسطينيين · وكانت عبقرية البير الكبير وتوما الاكوينى وسبب انتصارهما النهائى التوفيق بين هذين التيارين المتعارضين فى جامعة باريس·لقد اعطيا الشرعية لكل المضمون الوضعى الذى أثرى الفنون الحرة السبعة ، وفى الوقت نفسه أعادا تنظيم اللاهوت القديم على أسس أكثر رسوخا مما كان عليه ·

ومنذ أن بدأت جامعة باريس فى تدريس اللاهوت لم تعـــد صاحبة الكلمة الأخيرة فيه ، وخضعت لتشريع آخر أعلى من العقل الفردى والتراث المدرسى ٠ ونظرا لأهميتها وازدياد عدد أساتذتها وطلابها من كل أرجاء العالم المسيحى أصبحت مشرعة للخطأ والصواب فى مجال العقيدة لكل المسيحيين كما كان حال الأزهر فى مصر ٠ وهذا ما أدركه البابوات ، وحاولوا الاستفادة منه فى سياساتهم الجامعية ؛ فلم تكن جامعة باريس فى نظر انوسنت الثالث أو جريجوار التاسع الا أكثر الوسائل التى تمتلكها الكنيســـة فاعلية لنشر الحقيقة الدينية فى كل أرجاء العالم المسيحى أو أكثر الوســـائل خطورة لدس السم القاتل فى قلوب المسيحيين ٠ كان انوسنت أول من أراد أن يجعل من هذه الجامعة راعية للحقيقة المسيحية كما تتصورها الكنيسة ، وأن يحول مركز البحث هذا الى هيئة لها هيكلها ، ووظيفتها ، ومكانتها ، لتحقيق هذا الغرض ، فالجامعة قوة روحية وخلقية ، وليست فرنسية ، أو باريسية ، بل مسيحية كنسية ، وجزءا من الكنيسة ، كما كان كهنوت روما جـــزءا من الامبراطورية الرومانية ٠ والحقيقة ان التمســـك بالجامعة كان تعويضا عن انهيار البابوية والامبراطورية معا ٠ وقد وضـــع انوسنت الثالث بعض التشريعات لحماية الجامعة من الأخطاء التى تتصورها الكنيسة ؛ فمنع نائبه روبير دى كورسون (Robert de Courçon) عام ١٢١٥ م من تدريس الفيزيقا والميتافيزيقا لأرسطو ٠ كما أيد أونوريوس الثـــالث (Honorius III) استقرار الدومنيكان والفرنسيسكـــان فى باريس ، وأوصى بادخالهما الى الجامعة عام ١٢٢٠ م ٠ وأدخل جريجوار التاسع الدراسات العلمية واللاهوتية فى النظام الفرنسيسكانى ، وأسس نظام « المســـاكين » (Mendiants) من أجل توظيف دراساتهم لخدمة اللاهوت ، وهو العلم الذى يحمل الحقيقة المسيحية للعالم كله ٠ لقد كان اللاهوت يسود كل العلوم ، وله الســـلطان عليها ، من أجل توجيهها التوجيه الصحيح ، بعيدا عن الأخطاء التى يقع فيها بعض مدعى الفلسفة الذين يسنون البدع ،ويتجاوزون الحدود التى وضعها آباء الكنيسة ، ويدرسون الفلسفة الوثنية ، ويعتبرونها وسيلة لتفسير الكتاب المقدس ، وهو الكتاب الذى طواه الآباء ، وأصبح من الكفر اعادة فتحه من جديد ٠ فمن الطبيعى أن تسيطر الروح على الجسد ، كما يسيطر اللاهوت على الفلسفة ٠ ويذكرنا هذا بموقف بعض الفقهاء المسلمين من الفلسفة ، مثل ابن الصلاح فى فتواه المشهورة ٠

ولكن جامعة أكسفورد كانت أحسن حالا من جامعة باريس ٠ فقد تم

تأسيسها بعد أن منع الطلبة الانجليز ، لأسباب سياسية ، من الذهاب الى باريس . كان أساتذتها أيضا أوغسطينيين ، ولهم ميل خاص الى الأفلاطونية والرياضة والعلوم الوضعية فى الفلسفة . ونظرا لانعزالها وعدم اهتمام البابوات بها لم تغزها الارسطية التوماوية والاتجاه التقليدى فى الفلسفة بسرعة ، كما كانت الحال فى جامعة باريس . كان لأكسفورد طابعها الخاص وأصالتها بعيدا عن جدل أرسطو ومنطقه . وكان اهتمامها يرجع الى أثر الفلسفة الاسلامية التى جعلت العلم جزءا منها ، وليس مضادا لها . وكان التعامل مع اللاهوت يتم بطريقة أكثر حرية ومرونة دون أن يكون له نفع مادى عاجل لصالح فريق دون فريق أو مؤسسة على مؤسسة أخرى . اهتمت أكسفورد بالعنصر التجريبى ، وليس بالجانب الجدلى المنطقى الميتافيزيقى كما كان الحال فى جامعة باريس . كانت أكسفورد تتبع العلوم الطبيعية عند الحسن بن الهيثم أكثر من تبعيتها لأرسطو . وكان اهتمامها مركزا على الرباعى : (الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك) ، أكثر من اهتمامها بالثلاثى : (النحو ، والبلاغة ، والمنطق) الذى كان سائدا فى جامعة باريس . لذلك ظهرت التجربة عند وليم الأوكامى فى القرن الرابع عشر لتهز التوماوية الأرسطية وليتحول التيار التجريبى الى أحد العناصر المميزة للفلسفة الانجليزية حتى الآن . وكان هناك منهجان سائدان للتدريس فى كل جامعات العصر الوسيط : الدرس ، والمناقشة ؛ فالدرس محاضرة وشرح نص من أعمال أرسطو فى كلية الفنون الحرة (الآداب) ، أو نص من التوراة ، أو من « حكم » بطرس اللومباردى فى كلية اللاهوت . ومن الدرس والشرح خرجت معظم الأعمال الشارحة فى العصر الوسيط محتوية على أصالة متخفية فى ثنايا النص المشروح . أما المناقشة ، فكانت نوعا من الجدل تحت اشراف أساتذة عديدين ، يبدأ باثارة المسألة ، ثم ايراد الحلول المختلفة ، بالاعتماد على الحجج والحجج المضادة . وبعد عدة أيام يقوم الأستاذ بجمع الحجج المؤيدة والمعارضة ، ويعطى الحل . وكانت المناقشة فى آخر كل أسبوع أو أسبوعين ، ويختار الأستاذ الموضوعات ومن هذا جاء هذا النوع من التأليف بعنوان : « المسائل المتنازع عليها » Questions Disputae فى العصر الوسيط . وكانت بعض المناقشات المهمة تعقد مرة واحدة أو مرتين فى السنة ، فى عيد الفصح وعيد الميلاد . ومنها خرج أيضا نوع آخر من التأليف فى العصر الوسيط كان يسمى « الماشائيات » "Questiones Quodlibetales" ، مثل بعض مؤلفات توما

الأكوينى ووليم الأوفرنى . كما كانت كل أعمال توما الأكــوينى باستثناء « الرد على الأمم » حصيلة هذه الدروس . وكذلك كانت أعمــــال القديس بونافنتير ، ودنزسكوت ، ووليم الأوكامى ، حصيلة شروحهم كتاب « الحكم » لبطرس اللومباردى .

هذه هى الخلفية التاريخية التى منها سيثير كانط مسألة حرية البحث العلمى ، محاولا حل أزمته فى صراعه بين السلطات السياسية والسلطات الدينية ، ومحاولا ايجاد مخرج للفحص الفلسفى الحر ، من أجل تربية الشعب، ودون الخروج على نظام الدولة (١) .

ثانيا : الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط :

كتب كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) « صراع الكليات » ، عام ١٧٩٨ ، وعمره أربعة وسبعون عاما ، وكان آخر ما كتبه ونشره باسمه بنفسه . ويتضح فيه اخلاص كانط الشديد للمبادىء العامة للفلسفة النقدية التى ظل طيلة حياته يؤسسها . وقد كانت هناك ظروف معينة دفعته لذلك ، اذ عندما توفى فردريك الثانى ملك بروسيا الذى كان من أنصار المفكرين الأحرار ، حدث رد فعل على فلسفة التنوير فى ألمانيا . وتحت تأثير الوزير يوحنا كرستوف فولتر (١٧٣٢ ـ ١٨٠٠) اتخذ الملك الجديد فردريك وليم الثانى اجراءات قهرية للدفاع عن السلفية (الأورثوذكسية) الدينية ، منذ هجمات التنوير عليها ، على يد لسنج . وصدر فرمان الدين فى ١٧٨٨/٧/٩ ، يمنع أى نقد ضـد الدين القائم . ثم صدر قانون آخر فى ١٧٨٨/١٢/١٩ ، يكمل الفرمان الأول ضد حرية الصحافة . ثم تأسست لجنة الرقابة على المطبوعات عام ١٨٩٢ .

وبعد أن نشر كانط « نقد العقل العملى » عام ١٧٨٨ ، أصبح موضع شبهة من جديد ، ففى ١٧٩٢/٦/١٤ ، منعت الرقابة نشر الجزء الثانى من « الدين فى حدود العقل البسيط » . ومع ذلك نشره كانط كله عام ١٧٩٣ ؛ مما دفع الملك الى أن يرسل له خطابا يعنفه فيه فى ١٧٩٤/١٠/١ ، نشره كانط فى مقدمة « صراع الكليات » . وقد صمت كانط على الأقل خارجيـــا انصياعا لأوامر الملك ، ولكنه حافظ سرا على آرائه . ولم يتنازل عنها . وكان

---

(١) E. Gilson, La Philosophie au Moyen-Age, (Paris : Payot, 1962), pp. 390-399.

قد عزم على استئناف نشاطه الفلسفى بعد موت الملك · وقد كانت الرقابة هى السبب فى تأخر نشر « صراع الكليات » الذى يقوم كله على فكرة « حرية الضمير » · كتب الجزء الأول فى أواخر عام ١٧٩٤ ، والثانى قبل نهاية عام ١٧٩٧ · وقد دون الجزء الثالث أخيرا بمناسبة نشر هوفلاند (Hufland) كتابا بعنوان « فن اطالة الحياة » الذى ظهر أولا فى مجلة « الطب العملى » عام ١٧٩٧ · هذا التفاوت فى الزمان فى نشر المحاولات الثلاث سمح لكانط بادراك الوحدة الداخلية بينها ؛ مما جعله يقرر اعادة كتابتها من جديد بجرة قلم واحدة · ومعذلكظلت المحاولات مفككة ، تنقصها الوحدة ، غير متساوية الأجزاء ، ومتفاوتة الأهمية ، فبينما بلغت المحاولة الأولى « الصراع بين كلية الفلسفة وكلية اللاهوت » حوالى ثلثى الكتاب ، وبالتالى كانت أهمها على الاطلاق بلغت المحاولتان الأخيرتان الثلث الأخير· واذا كانت المحاولة الأخيرة فى صلب الموضوع ، الا أن المحاولة الثانية « الصراع بين كلية الفلسفة وكلية الحقوق » تدرس موضوع التقدم ، وليس موضـــــوع الحق أو القانون أو التشريع · والمحاولة الثالثة عن « الصراع بين كلية الفلسفة وكلية الطب » لا تحتوى على أى مظهر من مظاهر الصراع ، وتعتمد على تجارب شخصية ، وليس على وضع موضوعات علمية · ولا يرجع السبب فى ذلك كما يقول كونوفشر الى ضعف القوى الذهنية لكانط لكبر سنه بل الى الظروف التى كتبت فيها المحاولات نفسها ·

يظن بعضهم ، مثل الشاعر هينه (Heine) أن العمل الاساسى لكانط هو « العقل الخالص » وأن أعماله الأخرى مجـــرد اضافات زائدة عليه ، ووصف نقد العقل العملى » بأنه مجرد أضحوكة ! وهذا غير صحيح على الاطلاق لأن فلسفة كانط أساسا هى فلسفة ارادة وحرية ، وان « نقد العقل الخالص » ما هو الا مقدمة لافساح المجال لكتابه الثانى « نقد العقل العملى » · وكما قال كانط نفسه فى مقدمة الطبيعة الثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » : كان لزاما على هدم المعرفة لافســـاح المجال للايمان · ان الشك فى الظواهر عند كانط ، كما هى الحال عند ديكارت وبسكال ، مجرد وسيلة لا غاية ، وليس وسيلة للاستسلام والتنازل عن الحقيقة ، بل لاثبات الاستقلال الذاتى الداخلى فى المعرفة والأخلاق للعقل والارادة فى النظر وفى العمل · وهذا لا يمنع وجود فلسفتين متعارضتين لكانط : العقلانية (كما هو الحال فى المقولات من ناحية) ، والقانون الخلقى والنزعة الارادية من ناحية أخرى·

واذا أخذنا نظرية كانط فى الارادة ، أمكننا معرفة بناء كتاب « صراع الكليات » ، اذ أنه يحتوى على تطبيق لنظرية كانط العملية • فاذا كان الحس السليم هو أعدل الاشياء قسمة بين الناس عند ديكارت ، فان الاستعدادات الخلقية أيضا هى كذلك عند كانط • انما المهم هو معـــرفة كيفية تنميتها ، فالشعب (العامة) عادة ما يفضل أن يعيش الحياة ويتمتع بها أكثر من أن يسلك طبقا للقانون الخلقى • ومع ذلك فان من مصلحة الدولة التى تهدف الى حكم شعب مسالم أن تقيم مؤسسة غرضها البحث عن الحقيقة العلمية والخلقية ، وهذه المؤسسة هى الجامعة • وكلية الفلســـفة دون غيرها من الكليات الجامعية هى التى تقع عليها هذه التبعة ، وتحقيق هذه الغاية • وهى الكلية التى تقوم بدراسة الآداب والعلوم معا ، حيث تنضم جميعها تحت لواء الفلسفة • وبالرغم من نيل هذه الغاية وشرف المقصد ، يسمى كلية الفلسفة : الكلية « الدنيا » ؛ لأنها بالرغم من أنها تتمتع بحرية البحث ، الا أنها لا تشارك فى السلطة •

ولما كان المجتمع فى حاجة ، كى يرشد نفسه ، الى قواعد جاهزة ، فانه بالتالى لا يهتم بالبحث العلمى المجرد أو بالمناقشات النظرية الخالصة ، وهنا تأتى الحكومة لتتدخل من خلال وكلائها وممثليها وموظفيها ، وهم رجال الدين ورجال القضاء والاطباء ، لتنظيم شؤون الناس العملية • ويتم اعداد هؤلاء فى الكليات « العليا » : كليات اللاهوت ، والحقوق ، والطب • الأولى غايتها تدريس العقائد التى تحتوى عليها الكتب المقدسة وتقرها الكنيسة ، والثانية تدرس القانون وحقوق الشعب ، والثالثة تدرس قواعد الصحة وطول العمر • وفى هذه الكليات « العليا » ، لا بد من موافقة الدولة على المعلومات التى يتلقاها الطلاب ويعطيها الأساتذة ، لأنها تتعلق بالصالح العام ، وبنظام الدولة ، وبصلة الحكام بالمحكومين • ويمكن القول : ان كلية الطب التى تقوم بدراسة الطبيعة ، تتمتع باستقلال ذاتى أكبر من الكليتين الأخريين •

هناك اذن تعارض بين مجموع الكليات العليا وكلية الفلسفة ، لأن هذه الأخيرة تتمتع ، أو على الأقل يجب أن تتمتع ، بحرية كاملة فى الميدان العلمى، فى حين أن الكليات الأخرى غير مصرح لها أن تنحرف عن القواعد المقررة لها ، والعلوم المسموح لها بتدريسها • وهذا هو منشأ الصراع بين الكليات : بين العلم الحى والمعطيات الميتة ، بين الاستغلال الذاتى للذهن وتبعيته للسلطة،

أو بين البحث عن الحقيقة والحقيقة الجاهزة ، على ما يقول لسنج (٢) ٠

ويظهر هذا الصراع فى صورتين : الأولى سيادة التراث الوضعى أو الدينى أو القانونى على حساب الجهد الارادى الفردى وهو الوحيد الجدير بالاحترام ، وبالتالى ينشأ الصراع بين القديم والجديد ، بين التقليد والتجديد، بين الماضى والحاضر ، والثانية ضرورة خضوع قوانين الكليات ولوائحها ، سواء أكان مصدرها التاريخ أم العقل أو الحس للمراجعة التى هى عمل العقل ، أى خضوع الكليات الى كلية الفلسفة ورفض الأولى ذلك ٠ وعلى هذا النحو تكون الكلية « الدنيا » هى الكلية الأولى لأن لهـا حق مراجعة الكليات العليا وفحصها ٠ وهذان الجانبان للصراع لا ينتهيان الا بانتهاء المجتمع ذاته ، وسيظلان طالما أن هناك ذهنا انسانيا ، وابداعا بشريا ، وانتاجا فكريا وأدبيا وعلميا ٠

ويبدو هذا الصراع فى ثلاثة جوانب ، عندما يجد الفيلسوف نفسه فى مواجهة اللاهوتى أولا ، والقانونى ثانيا ، والطبيب ثالثا ٠ وتتفاوت أهمية الصراع فى كل جانب ، نظرا لتفاوت أهمية الكليات العليا ، بالرغم من أنها تهدف جميعا الى خلاص الروح ، والخير الاجتماعى ، والصحة البدنية ٠ ويرتب كانط الكليات هذا الترتيب طبقا للعقل ، وليس طبقا للنظام الطبيعى الذى يضع الصحة البدنية فى البداية ، وخلاص الروح فى النهاية ٠ يريد كانط أن يبين أهمية الصراع بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والنقل ، على ما يقول علماء أصول الدين فى تراثنا القديم ، نظرا لضرورة الحرص على الاستقلال الذاتى للذهن ، والكمال الخلقى للشعور ، وقد عاش كانط هذه الأزمة كما يعرض لذلك فى أول الكتاب من جراء حظر الارثوذكسية (السلفية) مؤلفاته وطغيان التفسير الحرفى للكتاب المقدس ، ومن هنا نشأت مشكلة قيمة النص الدينى ، من حيث صحته التاريخية ، أو تفسـيره لغويا أو تطبيقا عمليا ، من أجل توجيه سلوك الناس ٠ لقد استحسن الكتاب المقدس ـ فى رأى كانط ـ تكييف الحقائق العملية، طبقا لتصورات العامة وفهمها الضيق، على ما لاحظ أيضا لسنج فيلسوف التنوير ٠ ان الذى يهم فى الكتاب المقدس

---

(٢) لسنج ، تربية الجنس البشرى ، ترجمة الدكتور حسن حنفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ٠

اذن هو الأساس الخلقى ، الحقيقة العملية التى ترشد النـــاس فى حياتهم العامة · ان اخلاق الكتاب المقدس هى الضمان الوحيد ، وهذا ما يجب على الفيلسوف ان يذكر به اللاهوتيين الذين يظنون أن الايمان الأعمى بالسلطة الحرفية للكتاب المقدس هو الطريق الوحيد للخلاص ، فى حين أن الفيلسوف وحده هو القادر على ارجاع كل ما يحتويه الكتاب من روعة وتاريخ ومعرفة الى العقل · فالعقل هو السلطة الوحيدة اليقينية فى موضوع الدين · لذلك وجب أيضا ، بالاضافة الى الصراع ضد وثنية السلفية وتشبيهها وتجسيمها وحرفيتها ، ألا نحسن الظن بالتصوف ، أى الاتجاه الانفعالى الوجـدانى العاطفى فى الدين · لا ينبغى أن تخلب لبنا البطولة الخلقية التى يمثلهـــا أصحاب مذهب القنوت (Pietism) مثل شبنر (Spener) وزنزندورف (Zinzendorf) لدرجة الخلط بين ما فوق الحس وما فوق الطبيعة· ومما لاشك فيه أن التصوف أعلى من السلفية ، ولكنه من الناحية العمليـــة ينتهى الى النتيجة نفسها ، أى هزيمة الارادة ، اذ أنه ليس هناك دين حقيقى، الا اذا تأسس فى « نقد العقل العملى »·

فاذا ما تخلص الشــــعور من قهر الســــلطة الدينية ، والسلطة السياســـية على الســواء ، فان عليـــه أن يؤكد نفســـــه فى الخارج ، وان يتحــــرر أيضا من العقبات الاجتماعية ، وبالتالى تعتمـــد ممارسات الارادة على مقدار ما تحققه المؤسسات السياسية من ليبرالية · هناك اذن علاقة بين الجهد الفردى وتكوين المجتمع ، بين ارادة الفرد والنظام السياسى · ولكن كيف يمكن ايجاد صيغة مثلى لهذه العلاقة ؟ هنا يطرح كانط سؤال التقدم الذى شغل فلاسفة التنوير · يقول كانط : ان بعضهم يظن أن النوع الانسانى فى سقوط لا يمكن تفاديه أو التخلص منه ، ويظن بعضهم الاخر أن التقدم حادث ضرورة ، يوما بعد يوم ، وكأنه قانون طبيعى ، لا يمكن أيضا تجاوزه ، ويظن فريق ثالث أن النوع الانسانى متوقف فى مكانه ، وأن كل تغيير له عبث · يرى كانط أن هذه لاجابات الثلاث خادعة ، ولا تصدقها التجربة · انما الايمان بالتقدم لا ينتج الا من ظهور شرعى لفكرة الحـــق (القانون) · وقد شهد المجتمع حادثة من هذا النوع هى الثورة الفرنسية · وبالرغم من أن كانط يدين تطرفها ، الا أنها أيقظت فى روح الشعوب حماسا خالصا وتفاؤلا بقرب سيادة القانون وسعادة البشر · لا يهم شكل الحكومة· انما المهم أن تكون الروح جمهورية ، ثم تنتشر هذه الروح شيئا فشيئا لدى كل شعوب الأرض ، حتى يتم استئصال النزعة العسكرية ، ويتم نزع السلاح

وايقاف الحروب ، وهى أكبر مانع أمام التقدم الخلقى ، لم يكن لدى عصر كانط ما يسمى بحروب التحرير التى بدأت فى هذا القرن ، والتى هى من أجل اقرار السلام ، وان كان قد لاحظ أن الحرب هى النتيجة الطبيعية للتعصب والقهر والسيطرة ٠ ويهدف كانط الى أخذ الانسانية الى غايتها القصوى ومنتهاها ، وهو التنوير الشامل والسلام الدائم٠وما تبقى من حروب ستساعد حتما - بعد أن تتوقف نهائيا - على تحقيق غاية الانسانية هذه ٠ هذا التفاؤل المطلق عند كانط يتفق تماما مع روح التفاؤل التى كانت سائدة فى القرن الثامن عشر ، والتى ظهرت لدى جميع فلاسفة التاريخ الذين عبروا عن روح الثورة الفرنسية ٠

فاذا ما حقق الشعور هاتين الغايتين : حرية الفكر ، والارادة المستقلة من أجل تقدم البشرية ، تأتى مشكلة البدن التى يعالجها الطبيب ، وينشأ الصراع الثالث بين كلية الفلسفة وكلية الطب ، الأولى تعطى الارادة والعزيمة الأولوية على أمراض البدن ، والثانية تريد أن تجعل « العقل السليم فى الجسم السليم ٠ لا يشارك كانط نوفاليس رأيه أن الجسد كله تقوده الروح طبقا للارادة ، فكانط لا يترك أرض الواقع ليحلم مع الرومانسيين ، ولكن الارادة لديه يمكن أن يكون لها دور محمود على الصحة البدنية ٠ ان دور الارادة فى الصحة دور وقائى خالص ٠ ويتمثل هذا الدور فى نظام التغذية الذى يعتبر كانط قريبا من المبدأ الرواقى ٠ فالبطنة هى التحـــدى الحقيقى للارادة ٠ ويرى كانط أن الزواج لا يطيل العمر ، فيعاديه ، وطبق ذلك على نفسه ، فعاش عزبا ٠ ويعطينا فى آخر الكتاب معلومات عن صحته ونظام التغذية الذى فرضه على نفسه ويعتذر عن عرض آرائه الخاصة والحديث عن نفسه ٠ ولكن المهم هو صدقه فى التعبير عن آرائه القائمة على تجارب شخصية ٠ ويسخر كانط من أعداء الفكر الحى ، خاصة اللاهوتيين وآباء الكنيسة ٠ ويؤكد اخلاصه للعقل ضد كل انفعال ، فكل ما سوى العقل يستحق الانسان اللوم عليه ٠

وقد استمر تلاميذ كانط فى محاولة أستاذهم بالرغم من الهجوم عليه ، وعلى تلك الثنائية التى تعتصر فلسفته وهذا الصراع بين الأطراف والتناقض أو التقابل بينها ، كما هو واضح من العنوان « صراع الكليات » ٠ لقد حاولت الرومانسية التى وقع فيها التلاميذ تجاوز الثنائية الى الوحدة ، فابتلعت الذات الموضوع عند فشته ، وابتلع الموضوع الذات عند شلنج ٠ وقد عالج

كل منهما من خلال مذهبه الفلسفي مشكلة التعليم ، فكتب فشته « رسالة العلم » ، كما كتب شلنج « دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية » · ولكن الحلول التى أتوا بها كانت وقتية لعلاج بعض الموضوعات الزمنية · ولكن الدرس المستفاد من الأستاذ هو أن الجامعة ليست مجرد مكان لتجميع العلوم دون أى علاقة بينها ، بل يجب أن تتجه كلها نحو غاية واحدة هى الحقيقة · يجب أن يسود الجامعة النشاط العقلى الحر دون أى عقبات من التقاليد أو الأعراف · ولا يجب أن ننسى روح المذهب ، تلك البؤرة التى يشع منها نور العلم · ليس البحث عن الحقيقة وظيفة كلية الفلسفة وحدها كما يقول الأستاذ بل انها رسالة الجامعة كلها كما يقول التلاميذ (٣) ·

يهدى كانط كتابه الى أحد الأساتذة فى جامعة جوتنجن ، ولكنه فى الحقيقة يوجه كلامه الى الحكومة المستنيرة التى تخلص العقل الانسانى من قيوده ، والتى تدفع كانط الى التفكير بحرية تامة · ويتضح من كلام كانط أنه يسخر ولا يتملق ، ويستعمل المدح أسلوبا للذم ، فيصف الملك فردريك وليم الثانى بأنه حاكم شجاع شريف صديق للبشر ، ويجد له العذر فى سن تلك القوانين ضد الحريات ، وأنه انما فعل ذلك نتيجة نصيحة رجل دين · هذه القوانين هى التى كانت السبب فى منع كتاب كانط الأول « الدين فى حدود العقل البسيط » · ويذكر كانط أجزاء من خطاب الملك له ، يتهمه فيه بسوء استعمال الفلسفة لتشويه العقائد الدينية الأساسية فى الكتب المقدسة ، والنيل منها ، وكما سبق له ذلك فى « الدين فى حدود العقل البسيط » ، ويحذره من العودة الى ذلك ، ويرجوه الانتباه الى تربية الشباب ، وأن يكون معبرا باخلاص وصدق عن مقاصد الحاكم ، ويهدده بالعقاب ، ويحذره من الوقوع فى المستقبل فى مثل هذه الأخطاء ، ويرد كانط على خطاب الملك ، وينشر رده مع الخطاب فى مقدمة الكتاب ، ويمدحه بأنه شجاع شريف ، محب للبشرية ، وأن كانط يضع تحت أقدامه برهان خضوعه المتواضع ، ويدافع عن نفسه · هل خاف كانط ، أم أنه كان يتملق ، أم أنه مثل ديكارت كان خبيثا يستعمل المدح فى معرض الذم ، ويريد لدعوته أن تنجح أفضل من أن يفشل ويموت شهيدا ؟ يرد كانط على الاتهام الأول أنه باعتباره أستاذا للشباب ، فانه لم

---

(٣) E. Kant, Le Conflit des Faculties, (Paris : Vrin, 1955), Trad. I, Gibelin, p. VII-XVIII.

يخلط فى دروسه بين حقائق المسيحية وحقائق الفلسفة ، والدليل على ذلك اعتماده على ملخصات باومجارتن التى ليس فيها مادة من الكتاب المقدس ، أو العقائد المسيحية ، بل مجرد مادة فلسفية خالصة · وباعتبار كانط مربيا للشباب فانه لم يورد فى كتابه « الدين فى حدود العقل البسيط » ما ينال من دين البلاد ، بل انه كتاب غير مفهوم للعامة ، مجرد مناقشات أكاديمية غامضة، تخص المؤسسات التعليمية والتى تحرم الدولة نشرها وذيوعها الى العامة · ليس فى الكتاب مدح أو ذم للمسيحية يرفع من شأنها ولا يقلل منه ، بل مجرد بيان للدين الطبيعى والاستشهاد بالنصوص الدينية للبرهنة على بعض العقائد العقلية · ولا ضير أن يتفق العقل مع الوحى ، وأن يعطى الايمان صفات الشمول والوحدة والضرورة للايمان·انجوهر الدين هو العمل الخلقى،ما يجب أن يكون فى مقابل الوحى الذى يعتمد على التاريخ ، ليصبح الايمان فى هذه الحالة حادثا عرضيا ، زائدا وزائفا · مهمة الوحى مهمة خلقية خالصة ، والعمل النظرى العقلى يكمل بالعمل الخلقى ، خاصة فيما يتعلق بتحويل الشر فى الانسان الى خير ، وتجاوز الخطيئة بالخلاص ، واعتقاد الانسان بضرورة الحياة الخيرة · ويؤكد كانط احترامه الايمان وعقائد الكتب المقدسة والمسيحية ويثنى على الكتاب المقدس باعتباره أفضل دليل مرشد للمحافظة على الدين الوطنى القادر على تربية النفوس ، وانه لمن العار توجيه أى اعتراضات أو اثارة أى شكوك حول العقائد النظرية أو الاسرار الالهية التى ينص عليها الكتاب ، سواء فى المدارس أم المؤلفات ، وان كان يسمح بذلك فى الكليات وحدها · ان أكبر ثناء على الكتاب المقدس هو اتفاقه مع الايمان الخلقى والعقلى · وعلى هذا النحو يمكن اعادة تأسيس المسـيحية ، وليس على التعالم الدينى الذى يدل على تزييف المسيحية · ويرجع كانط فى النهاية الموضوع كله الى ضميره ، أمام قاضى العالم الذى يعلم ضمائر البشر ، وهو فى هذه السن المتقدمة ، واحدا وسبعين عاما ·

أما بالنسبة للموضوع الثانى ، وهو التزام كانط ـ كما يطلب الملك ـ بعدم العودة الى مثل هذه الكتابات ، فان كانط يستسلم فى الظاهر مؤكدا أنه أكثر الرعايا اخلاصا لسمو الملك ، وأنه سيتوقف عن أى عرض للدين الطبيعى أو لدين الوحى للجماهير ، فى دروسه أو فى كتاباته ، على عكس عادة فلسفة التنوير فى فرنسا التى تحولت الى ثقافة شعبية جماهيرية ، فجندت الجماهير حتى انطلقت الثورة · وبالرغم من أن كانط على يقين من

العواقب الوخيمة الناشئة عن ابعاد الايمان عن العقل ، الا أنه يعد بفعل ذلك . ويبين احدى هذه العواقب ، وهى هروب التلاميذ الى كلية الحقوق ، هربا من لجنة الايمان التى تفحص ايمان الطلاب ، وتفتش فى ضمائرهم عند التحاقهم بكلية اللاهوت ، بالرغم من أنهم لم يدركوا مدى النفع فى كلية الحقوق الا فيما بعد . أما الذين يقبلون فى كلية اللاهوت ، فانه يجب عليهم التوبة أولا أو طلبها . ويدعو كانط الى توقف أعمال مثل هذه اللجنة تحقيقا للصالح العام ، وللخير الاجتماعى ، ولصالح العلم الذى أقيمت لأجله المدارس والمعاهد والجامعات . وينهى كانط خطابه للملك بالتأكيد على ثقته بحكمة الحكومة ، وعلى رأسها مثل هذا الحاكم المستنير الذى يريد تقدم العلوم كلها ، وليس اللاهوت وحده ، ويبغى تقدم الحضارة ضد كل مظاهر التعتيم والتعمية (٤) .

ثالثا : الصراع بين كلية الفلسفة وكلية اللاهوت :

يبدأ كانط قبل الدخول فى الموضوع الأول مباشرة ، وهو الصراع بين كلية الفلسفة وكلية اللاهوت ، أو كما يقول بلغتنا كلية الآداب وكلية أصول الدين ، أو بين الجامعة الوطنية والجامعة الأزهرية ، باعطاء مقدمة عامة عن الجامعة ، طلابا وأساتذة وادارة ، وعن التقسيم العام للكليات الجامعية ، ثم عن وضع كل كلية ، سواء الكليات العليا (وهى كلية اللاهوت وكلية الحقوق ، وكلية الطب) ، أم الكلية الدنيا (وهى كلية الفلسفة) . وأخيرا يتحدث كانط عن الصفة المميزة لكل كلية ، وعن الصراع المشروع والصراع غير المشروع بينها .

ان العلم البشرى بالرغم من وحدة المعرفة ، ينقسم الى عدة علوم ، ولكل علم أساتذة متخصصون وطلاب وهيئات تسمى جامعة أو مدرسة عليا تتمتع باستقلال ذاتى ، لأن العلماء وحدهم هم القادرون على الحكم على العلماء ، وتقبل الجامعة الطلاب والأساتذة وفقا لقواعد تصنعها . وبالاضافة الى أعضاء هيئة التدريس هناك الأساتذة المستقلون داخل الأكاديميات والجمعيات العلمية الذين يطلبون العلم من أجل العلم ، ويطلبون مخلصين له

---

(٤) Ibid., p. 3-11.

طيلة حياتهم . وأحيانا يتحول أعضاء هيئة التدريس أو الخريجين الى مجرد متعلمين ، أى أصحاب شهادات موظفين فى الحياة العامة نسوا كل شىء تعلموه . يكفيهم أنهم قادرون على آداء وظائفهم بالحد الأدنى مما تبقى فى أذهانهم . ومنهم رجال الأعمال أو تكنوقراطيو العلم الذين يصبحون فى النهاية مجرد آلات للحكومة ، مثل رجال الدين ورجال القضاء والأطباء ، ويكون لهم أبلغ الأثر على الجماهير ، نظرا لاتصالهم بها . ولا يسمح لهؤلاء بمزاولة علمهم الا فى أداء مهنهم ، ولكنهم خارج المهنة ينسون كل شىء .

ويقسم كانط الكليات الجامعية الى قسمين : كليات عليا ثلاث ، وكلية واحدة دنيا . وهو تقسيم نابع من الحكومة ، وليس من العلماء . والكليات العليا تخرج موظفين للحكومة ، والحكومة قبل أن تستخدمهم تحكم على صلاحية عرض علمهم على الجمهور . أما الكلية التى تسمى الدنيا ، فانها تهتم بالعلم لذاته ، وتتمتع بحرية الفكر والاستقلال ، وبالتالى فانها تهتم بالكليات العليا ، وتهمل الكلية الدنيا ، وتتركها لعلمائها . فاذا ما قررت الحكومة استبعاد بعض النظريات ، فانها تطالب الكليات المختصة بالقيام بهذه المهمة ، وحذفها واسقاطها من الحساب ، لأن عقود الأساتذة مع الجامعة تنص على ذلك . وأى حكومة من هذا النوع تعمل بالنظريات ، وتتعهد بتقدم العلوم وازدهارها ، ويكون على رأسها الحاكم العالم ، أو الملك الفيلسوف - - كما يقول أفلاطون - تفقد الاحترام الواجب لها ، بسبب هذا التعالم والتدخل فيما لا تعرف . والحكومة فى نهاية الأمر اسمى من أن تهبط الى مستوى العلماء أو العامة ، وأن تتناول من معارفهم . وهذا هو السبب فى وجود الكلية الدنيا مستقلة عن الحكومة فى نظمها ونظرياتها ، ولها الحرية التامة فى اصدار أحكامها على النظريات ، من وجهة النظر العلمية ، أى طبقا للحقيقة وحرية التعبير عنها صراحة ، فبدون الحرية لا تظهر الحقيقة لأن العقل بطبيعته لا يقبل شيئا على أنه حق ، ان لم يثبت له بالدليل القاطع أنه كذلك ، وهو الدرس المستفاد فى بداية العصور الحديثة ، من ديكارت ، فاذا كانت هذه الكلية مع ذلك تسمى الكلية الدنيا ، فان السبب يرجع الى طبيعة الانسان ، لأن من يعطى الأوامر يتصور أنه أعلى . والحقيقة أن القادر على الحكم المستقل هو الجدير بهذه التسمية .

ثم يتحدث كانط عن وضع الكليات بادئا بوضع الكليات العليا وأقسامها .

فلما كان كل معهد يقوم على فكرة ، أو مبدأ عقلى ، أو تصور مسبق ، بالاضافة الى مجموعة من التجارب ، على ما هو معروف من فلسفة كانط فى « نقد العقل الخالص » ، وليس مجرد وليد الصدفة ، فان أهداف أى حكومة طبقا للعقل (أى موضوعيا) بالنسبة للجامعات ، ثلاثة : الأول تحقيق الخير الأبدى لكل فرد ، والثانى تحقيق الخير الاجتماعى لكل فرد باعتباره عضوا فى مجتمع ، والثالث تحقيق الخير البدنى أى حياة أطول وصحة أوفر . ويمكن أن يكون لتوجيه الحكومة وطرقها لتحقيق الهدفين الأولين أبلغ الأثر فى تعويد الشعب على طاعة قوانين الدولة والالتزام بنظامها . ويكون أثرها بتحقيق الهدف الثالث فى تكوين شعب من الاصحاء تستخدمه الدولة لتحقيق أغراضها الخاصة . وطبقا للعقل هناك اذن ثلاث كليات : كلية اللاهوت ، وكلية الحقوق ، وكلية الطب . ولكن طبقا للغريزة الطبيعية تأتى كلية الطب أولا ، لأن الطبيب أهم للانسان من اللاهوتى ، فهو الذى يحافظ على حياته ، ثم يأتى القانونى ، ليحافظ على ممتلكاته ، وأخيرا يأتى اللاهوتى ليعلمه الحياة الأبدية ويعده بالسعادة فى المستقبل ، كما خفف آلامه فى الدنيا ، وكان كانط يريد أن يقول هنا : ان اللاهوت « أفيون الشعب » ، كما قال قبل ذلك فى محاضراته فى « التربية » عام (١٧٦٦ - ١٧٧٧) : ان الدين « أفيون الشعور » ، لأنه يخلق فى الانسان اطمئنانا ورضى ومسرة . وفى كلا النظامين نظام العقل ونظام الغريزة الطبيعية ، تبقى كلية الحقوق كما هى فى الوسط . ولكن يختلف الأمر بالنسبة لكلية الفلسفة وكلية اللاهوت ، حيث يبدو الصراع بينهما وكأنهما طرفان متقابلان تمام التقابل ، فيعطى نظام العقل كلية الفلسفة الأولوية ، بينما يعطى نظام الغريزة كلية اللاهوت الأولوية . ويبدو أن هذا التقسيم الثلاثى يتفق أيضا مع القسمة الثلاثية للعقل النظرى عند كانط ، فكلية الطب مثل الحساسية الترنسندنتالية ، وكلية الحقوق مثل الذهن ، وكلية اللاهوت مثل العقل . وقد يتفق أيضا مع قسمة أفلاطون الشهيرة القوى الانسانية : القوة الشهوية التى تمثل كلية الطب ، والقوة الغضبية التى تمثل كلية الحقوق ، والقوة العاقلة التى تمثل كلية اللاهوت . وتكون الكليات العليا تحت توجيه الدولة كتابة من خلال التشريعات ، فى حين أن الكلية الدنيا تخضع لمبادىء علمية عامة وشاملة ودائمة . وقد يكون لهذه الكليات العليا قواعد وقوانين لا تتفق مع العقل ، بل تهدف أساسا الى طاعة الدولة ، لأن القانون قد يستنبط من العقل ، فيتفق معه ، وقد يكون فى تعارض معه معبرا عن مشرع خارجى وهو الدولة . وتكون القوانين التى تسنها الدولة وتشرعها

ملزمة ، فى حين أن القوانين المستنبطة من العقل ، لا تكون ملزمة ، لأنه ليس وراءها سلطة لتنفيذها • كذلك لا يستمد لاهوتى الكتاب المقدس لاهوته من العقل ، بل من الكتاب ، كما لا يستمد القانونى قانونه من القانون الطبيعى (وهو ما يعادل العقل النظرى) ، بل من القانون المدنى • كذلك لا يستمد الطبيب علاجه من علم الفزيولوجيا بل من قواعد الطب المتعارف عليها • فاذا ما قامت احدى هذه الكليات الثلاث العليا لتعتمد على العقل ، فانها بذلك توجه اهانة بالغة الى السلطة ، وتنتزع منها حق الطاعة • ومن ثم فان واجب الكليات العليا ألا تدخل فى حلف مع الكلية الدنيا ، بل عليها أن تنظر اليها بحذر ، لكى تظل لوائحها وقوانينها ودساتيرها قائمة لخدمة الدولة أى لخدمة النظام القائم !

ثم يبين كانط الصفة الخاصة المميزة لكل كلية من الكليات العليا الثلاث، ففى كلية اللاهوت يبرهن اللاهوتى على وجود الله • فقد عبر الله عن نفسه فى الكتاب ، كما أن الكتاب يتحدث عن طبيعة الله ، وبطريقة تصـــل الى معارضتها للعقل ، كما هو الحال فى الحديث عن الثالوث • أما اثبات ان الله قد تكلم من خلال الكتاب ، فهذا مالا يستطيع اللاهوتى برهنته ، لأن ذلك مجاله التاريخ ، أو تصل الى امكانيات العقل الخالصة ، وهو ما يخص كلية الفلسفة • وكأن كانط يشير هنا الى أن اللاهوتى واقع فى الدور المنطقى لا محالة ، اذا ما أراد البرهنة على وجود الله من خلال الكتاب ، والبرهنة على المصدر الالهى للكتاب الذى يتطلب الايمان بالله مسبقا ، وأنه لا مخلص للاهوتى من هذا الدور الا الفيلسوف الذى يقطع هذه الدائرة ، ويبرهن له امكانية الوحى • ليس أمام اللاهوتى دون مساعدة الفيلسوف الا أن يؤسس المصدر الالهى للكتاب على الايمان ، على أساس من عاطفة الألوهية • ولسوء الحظ لا يستطيع العالم أن يتساءل أمام العامة عن أصل هذه العاطفة ، لأن العامة لا تهتم بالعلم ، بل تريد الاغراق فى الأحلام والتمنيات ، ويبدو أن كانط هنا يشارك علماء أصول الدين فى تراثنا القديم الذين منعوا العامة من الدخول فى علم الكلام • وكما بين الغزالى فى كتابه المشهور « الجام العوام عن علم الكلام » • وهو حديث الصوفية والفلاسفة نفسه ، فى تفرقتهم بين الخاصة والعامة ، مما يدل على أن التنوير فى ألمانيا كان عمل الخاصة ، وليس العامة، كما هو الحال فى فرنسا • ولا يستطيع اللاهوتى أيضا أن يفسر الكتاب الا طبقا للتفسير الحرفى ، ولا يستطيع تفسيره بحيث يتفق مع الحقائق الخلقية •

وكما أنه لا يوجد مفسر انسانى لديه سلطة الهية ، فان اللاهوتى يجد نفسه مضطرا للاعتماد على مصدر من فوق الطبيعة يقود الذهن الى المعنى الصحيح ان لم يطلب مساعدة الفيلسوف القادر على أن يبين له اتفاق المعنى مع العقل. أما فيما يتعلق بتطبيق الأوامر الالهية ، فان اللاهوتى لا يعتمد فى ذلك على الارادة الانسانية بل على الفضل الالهى ، عن طريق ايما قلبى خالص بالتوفيق والهداية والعون والتأييد . وهو ما لا يتفق مع العقل والارادة الانســـانية الحرة . لذلك يجد اللاهوتى نفسه وقد قفز الى احضان الكنيسة كى ترعاه وتعطيه سلطتها ، والا تحول كل شيء الى فوضى خارج الكنيسة ، وواضح أن كانط هنا ينقد الموقف السلفى التقليدى الذى يمثله المحدثون فى تراثنا القديم، والذى يعطى الأولوية للنقل على العقل ، والفعل الالهى على الفعل الانسانى، والتشبيه على التنزيه ، وقدم القرآن على خلقه ، ويؤسس الموقف الاعتزالى الذى كان وراء ظهور فلسفة التنوير ، كما يتضح عند لسنج بوجه خاص .

وتتصف كلية الحقوق بأن القانونى فيها يبحث عن قوانين تضمن حقوق الناس كمواطنين فى الدولة . ولا يبحث ذلك طبقا للعقل ، بل طبقا للقانون الرسمى الذى تدخل مخالفته تحت طائلة العقاب . ولا يمكننا مطالبته بالبرهنة على صحة هذه القوانين أو الدفاع عنها ضد اعتراضات العقل ، فمن السخف عصيان القوانين التى تعبر عن الارادة الخارجية بدعوى أنها لا تتفق مع العقل لأن احترام الدولة ينتج من أنها لا تترك لكل فرد أن يحكم على هواه بصحة هذه القوانين أو بطلانها ، ولكن فقط طبقا لارادة المشرع ، ومع ذلك ، فان وضع كلية الحقوق من الناحية العملية أفضل بكثير من كلية اللاهوت ، لأن لديها مفسرا مرئيا حاضرا للقانون ، وهو الفقيه ، أو الأصولى ، أو لجنة قضائية ، أو المشرع نفسه . وليس الأمر كذلك فى تفسير الكتاب المقدس الذى لا يعلم معناه الا الله . ولكن يعيبها أن القانون الانسانى متغير ، فى حين وأن الكتاب المقدس لا يتغير .كما أن شكوى القانونى من غياب قاعدة عامة للسلوك الموحد للناس لا يشكو منها اللاهوتى الذى لديه مثل هــــذه القواعد العامة المتمثلة فى الأوامر والنواهى . هذا بالاضافة الى أن المحامى أو القانونى لا يضمن للمواطن تطبيق القانون ومسؤوليته عن ذلك ، فى حين أن اللاهوتى يضمن ذلك للمتدين يوم القيامة ، ويعتبر نفسه مسؤولا عن ذلك ! وهم مطمئنون الى أن أحدا لن يعارضهم فى مثل هذا التأكيد ، بالاعتماد على تجارب الدنيا ، فشتان بين ما يحدث فى الاخرة من يقين ، وما يحدث فى الدنيا

منظنون . ويبدو أن كانط فى تصوره الكليات الثلاث العليا على أنها تهدف الى طاعة الناس يتفق مع اسبينوزا الذى يجعل ذلك من وظيفة الايمان . فى حين أن العقل عند كانط والفلسفة عند اسبينوزا يدعوان الناس الى الخروج على الطاعة والرفض والثورة على النظام القائم ، بالرغم مما فى لغة كانط من حيطة وحذر ، ومن استعمال لغة الاثبات ، وهو يقصد بها لغة النفى ، وهو الدرس الذي تعلمه من ديكارت .

وتتصف كلية الطب بأن الطبيب فيها فنـــان يعتمد فى دراســـته على الطبيعة ، فى حين تعتمد كلية الطب على مجموع القوانين المهنية . كما أن الدولة تقيم « اللجنة العليا للصحة » لممارسة الطب طبقا للقواعد المعروفة ، ولكن هذه القواعد لا تأتى من الطبيعة بل من فن الممارسة والعلاج . ومن ثم وجب على كلية الطب الاستعانة بكلية الفلسفة لمساعدتها على معرفة قوانين الطب من الطبيعة ، وليس من كلية الطب أو اللجان الطبية على الاقل فيمـا لا ينبغى عمله أو فى بعض المبادىء العامة ، مثل ضرورة وجود أطباء للعامة (لأن الخاصة لديهم عند كانط نظام للتغذية يعتمد على قوة الارادة والسيطرة على الانفعالات) ، وأنه ليس هناك عنصر تجريبى يتبع المبدأ ، ويتفق معه فى كثير من الأحيان . فالمثل الأول يهدف الى رعاية الحكومة الصالح العام ، بينما المثل الثانى يهدف الى رعاية الأمن العام والاستقرار . وكلاهما يعتمد على « البوليس الطبى » أو الرقابة الطبية ! ومع ذلك ، فكلية الطب أكثر حرية من الكليتين السابقتين وأقربهما الى كلية الفلسفة . كما أن الأطباء فى تكوينهم لا يعتمدون على كتاب مغلق الى الأبد ، كما هو الحال فى كلية اللاهوت ، بل على كتاب الطبيعة المنشور دائما . ولا يصل الأطبـــاء الى قانون علمى بالمعنى الدقيق ، بل الى مجرد قواعد واجراءات ، الغرض منها تحقيق النفع العملى ، وهو الشفاء . ومعرفتها لا تكون علما ، لأن العـــلم مجموعة من النظريات ، لا يمكن للدولة أن تعاقبها ، فتتركها للاطباء .

- أما الكلية الدنيا ، وهى كلية الفلسفة ، فهى الكليـــة التى لا تخضع نظرياتها الى ارادة حاكم . وقد يحدث أن تخضع عمليا لنظرية ما ، ولكن يستحيل اعتبارها حقيقة لأنها مفروضة من الحاكم ، ليس فقط موضوعيا (أى ما لا ينبغى أن يكون) ، بل أيضا ذاتيا (أى مالا يستطيع أحد اصداره) . ومن يعترف مرة بخطئه فانه لا يخطىء ! ويبدو أن كانط هنا يعيش صراع ما ينبغي أن يكون ، وما هو كائن ، فيما يتعلق بكلية الفلسفة ، ومحاولة

الدولة السيطرة عليها ، وصراع كانط ضد الدولة دفاعا عن استقلالها . فاذا ما أراد أساتذة كلية الفلسفة عرض نظرياتهم على الجمهور ، فانهم لا يعتمدون فى ذلك على سلطة خارجية ، بل على سلطة العقل وحده .كما أنهم لا يؤمنون بنظرياتهم الا على نحو عملى من أجل الممارسة ، بالرغم من قدرتهم على برهنة صدقها النظرى ، بينهم وبين أنفسهم . فقد وصلوا الى نظرياتهم بناء على الفحص الحر ، والعقل هو القوة القادرة علىممارسة هذا الفحص الحر .

تعتمد حقائق الفلسفة اذن على العقل وحده ، وليس على سلطة الدولة أو الحكومة . وتكون وظيفتها الرقابة على الكليات الثلاث الأخرى ، وأن تقدم لها خدمة جليلة ؛ لأنها لا تبغى الا الحقيقة ، وهو الشرط الأول للعلم . أما المنفعة التى تقدمها الكليات العليا للدولة ، فتأتى فى المحـــل الثانى . ويمكننا أن نترك لكلية اللاهوت هذا الفخر بأنها قد اتخذت كلية الفلسفة خادمة لها ، طالما أنها لم تستبعدها ، أو تتحكم فيها . انما المهم أن تعرف هل تسير كلية الفلسفة فى المقدمة حاملة المشعل ، أم أن كلية اللاهوت تجرها وراءها ، فتخفى نورها ! ويضاف الى هذا التواضع الذى تمثله كلية الفلسفة الحرية فى فحص الحقائق ، ثم اعطاء نتائج هذا الفحص الكليات العليا ، وتوصية الحكومة بها ، وبأن الفلسفة ليســـــت موضع ريب أو تهمة ، وأنه لا يمكن الاستغناء عنها . وتشمل كلية الفلسفة قسمين : العلوم التاريخية التى تعتمد على التاريخ (مثل : التاريخ ، والجغرافيا ، واللغة ، والعلوم الانسانية ، وكل ما يقدمه علم الطبيعة) ، والعلوم العقلية الخالصة التى تعتمد على العقل (مثل : الرياضة ، والفلسفة ، وميتافيزيقا الطبيعة ، والأخلاق) . ويدخل ضمنها بحث العلاقة بين القسمين من العلوم ، وكل أجزاء المعرفة الانسانية ، من حيث انها موضوع للبحث والفحص والنقد والتمحيص . تطالب كلية الفلسفة اذن بفحص كل العلوم ، ولا يمكن للحكومة منعها من ذلك . ويجب أن تقبل الكليات العليا اعتراضها وشكوكها وتســـاؤلاتها . ومن المؤسف والمحزن حقا أن يسبب نقد الفلسفة هز الكليات العليا ، وزعزعة استقرارها وأراكانها ، والنيل من مكاسبها . لذلك فمن الطبيعى أن يعارض رجال الكليات العليا نقد الفلسفة ، لأنهم يمثلون جهاز الدولة ونظامها وسلطتها . ويمكن للاساتذة العلماء فقط معارضة نقد الفلسفة لأنهم مثل الفلاســـفة ، ولكن لا يسمح بذلك لعملاء الدولة أســـــاتذة الكليات المتواطئين مع نظام الدولة والداعمين له على حساب الحقيقة . ومن الطبيعى أن يحدث ذلك ؛ لأنه لو نقد رجال القانون القانون لحثوا الشعب على العصيان والتمرد ، ولو نقد

رجال الدين اللاهوت لرفض الناس سلطة الكنيسة ، ولو نقد الاطباء قواعد الطب لما وثق المرضى فى علاجهم • انما يمكن للاساتذة العلماء وحـــدهم النقاش فى اعتراضات الفلسفة فيما بينهم ، باسم العلم والعقل ، من أجل الوصول الى الحقيقة • وكثيرا ما تسبب هـــذه المناقشات أن يرجع بعض الأساتذة والطلاب فى نهاية الأمر الى الحقيقة صاغرين ؛ فليس هناك أفضل من العقل المستنير ، والتسليم بالحق فضيلة •

ويقسم كانط الصراع بين الكليات العليا والكلية الدنيا الى قسمين : صراع غير مشروع ، وصراع مشروع • ومن غير المشروع : الصراع العلنى بين الآراء والنظريات ، سواء أكان صراعا علميا فى المضمون (لأن العلم ليس مطلبا للجمهور) ، أم فى الشكل (لأن النقاش لا يقوم على قواعـــد موضوعية موجهة الى عقل الخصم ، بل على دوافع شـــخصية وعواطف وانفعالات ، بل وباستعمال الحيل ، أو وسائل الترغيب غير المشروعة ، مثل : الرشوة ، والفساد ، أو أساليب الارهاب ، مثل : العنف) • والخطورة أن يحدث مثل هذا الصراع علنيا أمام الشعب ؛ مما يسمح للكليات العليا بتملق أذواق الجماهير والاعتماد على جهلها • فتحاول كل منها أن تقنع الشعب بأنها هى الوحيدة التى تعمل على سعادته • الغاية واحدة ، ولكن الأسلوب مختلف، ولما كان الشعب لا يضع هناءه وسعادته فى الحرية ، بل فى غاياته الطبيعية، وهى أن يكون سعيدا بعد الموت ، وأن تكون ممتلكاته فى الدنيـــا محفوظة بالقوانين المدنية من طمع الآخرين فيها ، وأن يتمتع ببدنه فى الحياة بالصحة الوافرة والعمر الطويل ، فان كلية الفلســـــفة لا تستطيع المشـــاركة فى هذه الأهداف الا بقدر اعتمادها على العقل ، وعلى مبدأ الحرية ، وعلى ما يستطيع الانسان أن يقدمه لنسه بجهده الخاص ، وليس بوعود الآخرين : ان يعيش شريفا ، وألا يؤذى الآخرين ، وأن يكون معتدلا فى صحته ، صابرا فى مرضه ، معتمدا على تلقائية الطبيعة • ولتحقيق ذلك ، فانه لا يحتاج الى علوم عميقة ، بل عليه فقط أن يضبط انفعالاته ، ويتبع العقل • ولكن الشعب لا يهتم بهذا الجهد الفردى ، لأنه يريد حلولا أسهل ووعودا أكبر • فيطالب الكليات العليا أن تقدم له مقترحات أكثر قبولا نظـــرا لأنه يرفض القوانين التى تحد من حريته أو التى تطالبه بالاصلاح والتغيير • ويقول للفلاسفة : كل ذلك أيها العلماء الفلاسفة ثرثرة معروفة منذ زمان طويل ، انما يريد كل منا أن يعرف ثلاثة أشياء : الأول ، كيف أنال تذكرة الى الآخرة ، وأنا آثم جاحد ؟ والثانى ، كيف أكسب القضية وأنا مخطىء ؟ والثالث ، كيف أكون

ذا صحة جيدة وأعيش عمرا طويلا ، وأن اتمتع بالحياة بطولها وعرضها ؟ لقد درستم طويلا ، ولكن المهم هو الحس السليم ! يتصور الشعب اذن العلماء كأنهم منجمون أو سحرة ينتظرون منهم خوارق العادات ! فاذا ما استطاع أحد أن يعطى الشعب ما يطلب ، فانه سيحتقر كلية الفلسفة ، ويوقن بعجزها عن ان توفر له احتياجاته · ويكون رجال الأعمال من خريجى الكليات العليا سحرة بالفعل أن لم يتركوا الفلاسفة يعملون ضدهم ، ليس من أجل قلب نظرياتهم أو دحضها ، بل لكشف هذه القدرة السحرية التى يعزوها الشعب لهم · هذا هو الصراع غير المشروع عندما يتعدى رجال الكليات الثلاث العليا على القوانين متعمدين ذلك ، وكفرصة مؤاتية لهم لاظهار مهاراتهم أمام الشعب · ان الشعب يحتاج الى قيادة ، ولكنه يخطىء فى تصور قادته عملاء للكليات العليا ، وليس علماءها ، هؤلاء العملاء الذين يعرفون كيف يدبرون حياتهم ، وكيف يعيشون Savoir faire ، وهم رجال الدين ورجال القضاء والأطباء · لذلك تستعملهم الدولة ، بعد أن حازوا ثقة الشعب بهم ، نظرا للوعود التى يلقونها اليهم لفرض نظرية معينة عليه ، لا تتفق مع الحكمة، بل تهدف الى السيطرة عليه ، ففى اللاهوت مثلا من الأفضل الاعتقاد بحرفية النصوص ، دون فحص ما ينبغى اعتقاده بالعقل ، وأن الاتيان ببعض الطقوس واقامة بعض الشعائر يمكن أن يمحو بعض الجرائم المرتكبة · وفى القانون تهدف طاعة القانون حرفيا الى منع المواطن من معرفة قصد الشارع · هذا هو الصراع غير المشروع الذى لا يمكن حسمه بين الكليات العليا والكلية الدنيا لأن المبدأ الذى تقوم عليه الأولى هو مبدأ الحكومة ، حتى ولو كان الفوضوية ورغبة كل فرد فى اتباع ميوله الخاصة · ولو أرادت الحكومة ايقاع الكليات العليا فى صراع مع كلية الفلسفة ، فانه سيؤدى ، لا محالة ، الى موت الفلسفة كلية · وهى طريقة بطولية لحل الصراع ·

أما الصراع المشروع ، فانه ينشأ من ارتباط النظريات التى تسمح بها الحكومة للكليات العليا ، للاعلان عنها بارادة المشرع ، وبالتالى كانت عرضة للخطأ ، وفى الوقت نفسه من مهمة كلية الفلسفة التحقق من صدق هـــذه النظريات · ويحدث صراع مشروع ، لأن هذه النظريات تعارض العقل ، وهو صراع مشروع ، ليس فقط من حيث الحق والقانون ، ولكن أيضا من حيث ما ينبغى أن يكون · فاذا كانت هناك بعض النظريات مستمدة من التاريخ ، وتوحى بتصديقها ، فان من وجابات كلية الفلسفة فحصها · فاذا اتفقت مع العقل ثم قبولها ، أما اذا كانت معتمدة على الحس أو العاطفة ، فان من حق

كلية الفلسفة اعلان ذلك ، بعد فحصها بالعقل الهادىء ، وتحويل العاطفة الى تصور ، دون أن ينال ذلك من قدسيتها · ويضع كانط أربعة مبادىء صورية لادارة مثل هذا الصراع المشروع وهي :

١ ـ لا يمكن حل هذا الصراع باتفاق ودى ، بل يتطلب اصدار حكم ، أي قرار له قوة القانون الذى يصدره القاضى ، وهو العقل · وهنا يرفض كانط أى مساومة بين العقل وما سواه ، أو استعمال العقل فى وظيفة التبرير ، خادما لشىء آخر ، كما هو الحال فى اللاهوت ·

٢ ـ لا يمكن انهاء الصراع مرة واحدة والى الأبد لأنه سيكون هناك دائما نظريات تعرضها الحكومة ، وتدافع عنها الكليات العليا وفى حاجة الى بحث وتحقيق وتمحيص · ان كلية الفلسفة تدافع عن بقاء هذا الصراع طالما أن هناك عقلا بشريا فى مواجهة نظام وضعى متمثل فى السلطة السياسية ووكلائهامن رجال الدين ، ورجال القضاء ، ورجال الأعمال ·

٣ ـ لا يمكن أن يتضمن هذا الصراع أى ادانة للحكومة ، أو اتهامها بالخطأ ، فالصراع بين الكليات ليس صراعا مع الحكومة ، ولكنه صراع بين كلية وباقى الكليات التى تستخدمها الحكومة بوقا لها · وهو نقاش يدور بين جماعة العلماء ، وليس بين الجماعة السياسية · ولا شأن للحكومة بالخلاف بين العلماء · ان الكليات العليا تمثل اليمين فى البرلمان ، وكلية الفلسفة تمثل اليسار · الأولى تدافع عن الحكومة ، والثانية تفحص بحرية وبموضوعية · ولا يجب أن تتدخل الحكومة فى هذا الصراع والا نصرت الكليات العليا ضد كلية الفلسفة ، والتى ما زالت الحكومة تعتبرها بدعة · وهنا تبدو جرأة كانط فى اعتبار المعارضة الفكرية يسارا والموافقة يمينا · ويبدو كأحد المناضلين الكبار ، دفاعا عن حرية الفكر ضد الوضع القائم ·

٤ ـ يدور هذا الصراع اذا كان هناك اتفاق بين جماعة العلماء وجماعة المواطنين فيما يتعلق بالقواعد التى يمكن مراعاتها لصالح التقدم الدائم والمستمر للكليات بنوعيها ، نحو كمال أعظم ، لاغية بذلك كل الحدود والقيود على حرية الفكر والرأى والتعبير التى تضعها الحكومة · وعلى هذا النحو تصبح الكليات العليا هى الدنيا والكلية الدنيا هى العليا · ولا يحدث هذا التحول بالحصول على سلطة ، أو بتغيير الحكومة حلفاءها وعملاءها ،

ولكن عن طريق اسداء النصح لمن بيدهم السلطة ، حتى تجد السلطة في هذه الفكرة أنجح وسيلة لتحقيق غاياتها دون الاعتماد على السلطان ٠

ان هذا الصراع بين الكليات يهدف أساسا الى تحقيق غايات قصوى للبشرية وأهداف سامية للانسانية ، وليس حربا أو نزاعا تتباين فيه المقاصد، وخلافا بين ما للأنا وما للاخر من حق وعلم ٠ ان الحرية فوق كل شيء ، والحرية فوق الملكية ٠ ومهمة كلية الفلسفة هى توعية الشعب بحقوقه وخلق مجتمع مستنير ٠

وبعد هذه المبادىء العامة يعطى كانط نماذج عملية لمواطن هذا الصراع وموضوعاته ، وطرق حله ، بعد أن بين موقع هـــذا الصراع بين الحكومة والشعب ٠ فموضوع الصراع الأول هو تفسير الكتاب : هل النقل أساس العقل أم أن العقل أساس النقل ، كما يقول المسلمون القدماء ؟ يدافع عن الموقف الأول اللاهوتى الكتابى ، وهو العالم فيما يتعلق بايمان الكنيسة الذى يقوم على قواعد أى قوانين مستنبطة من ارادة شخص آخر ٠ ويدافع عن الموقف الثانى اللاهوتى العقلى وهو العالم بالعقل فيما يتعلق بالايمان الدينى الذى يقوم على قوانين باطنية ، يمكن استنباطها من عقل أى انسان ٠ ولا يمكن أن يتأسس الدين على مجرد أوامر ونواه وطقوس ، كما أنه ليس عقائد يقال انها وحى من عند الله ، بل يشمل مجموع واجباتنا بوجه عـــام ، باعتبارها أوامر الهية ٠ فالدين على هذا النحو لا يختلف عن الأخلاق فى مادته ، أى فى موضوعه لأنه يتعلق بالواجبات ٠ ولكنه يختلف فقط فى الصورة ، أى فى تشريع العقل المستنبط من فكرة الله ، باعتبارها فكرة خلقلية من أجل التأثير على الارادة الانسانية للقيام بالواجبات ٠ وبهذا المعنى ليس هناك ديانات متعددة بل طرق متعددة للايمان بالوحى الالهى وبالعقائد الرسمية التى لا تأتى من العقل ، أى صور مختلفة وتمثلات حسية للارادة الالهية ٠ فالمسيحية دين بهذا المعنى ٠ وهى فى الكتاب ٠ وتتكون من جزءين مختلفين : قواعد الايمان canon ، وآلة الايمان organon الأول هو الايمان الدينى الخالص القائم على العقل دون قواعد ، والثانى هو الايمان الكنسى الذى يقوم على القواعد ، ويتطلب الوحى ٠ يقول اللاهوتى الكتابى : ابحثوا فى الكتاب تجدوا سعادتكم ، وكأن سعادة الانسان تكمن فى نص مكتوب ٠ ان المبادىء والتصورات لا تؤخذ من كتاب حسى تاريخى ، قد يتفق مع الايمان الدينى ، وقد يختلف ٠ وتصر كلية اللاهوت الكتابى على الكتـــاب ، وكأن

الايمان بهذه الأشياء جزء من الدين . وهنا تأتى كلية الفلسفة وتدخل فى الصراع من أجل أيضاح هذا الخلط . وما يقال عن منهج التفسير يقال أيضا عن تعاليم الحواريين المرتبطة بعصر وزمان معينين ، سواء سلبيا عن طريق التسليم ببعض الآراء الخاطئة فى عصرها لكى لا تصطدم بعقائد الناس الشائعة مثل التسليم بوجود الأرواح الشريرة ، أم ايجابيا مثل ايثار شعب معين ، والانتقال من الايمان القديم الى الايمان الجديد . خلاصة الأمر : ان علم التفسير هو أحد موضوعات الصراع بين كلية اللاهوت وكلية الفلسفة . تتهم الأولى الثانية باستبعاد العقائد الموحى بها أو تأويلها ، بحيث تتفق مع العقل ، وتتهم الثانية الأولى باهمال الدين الباطنى الخلقى الذى يقوم على العقل . ان كلية الفلسفة تهدف الى الحقيقة ، وبالتالى تضطر الى تأويل النصوص . ولا يعنى ذلك أن التفسير يكون فلسفيا فقط ، بل تكون مبادىء التفسير فقط هى كذلك ، لأن مناهج التفسير تاريخية أو اللغوية فى كل الأحوال تعتمد على مبادىء يمليها العقل .

ويطرح كانط أربعة مبادىء فلسفية لتفسير الكتاب ، من أجل حل الصراع بين كلية اللاهوت وكلية الفلسفة فى موضوع التفسير ، وهى :

١ - ان آيات الكتاب التى تحتوى على بعض العقائد النظرية والمسلم بها على أنها مقدسة ، ولكنها تتجاوز حدود العقل ، يمكن تفسيرها بالعقل . أما تلك التى تتضمن قضايا ضد العقل العملى ، فانه يجب تأويلها ، وهو ما قاله علماء أصول الفقه من قبل ، وهو أن الخبر المتواتر يعطى اليقين ، نظرا وعملا ، فى حين أن خبر الواحد يكون ظنيا فى النظر ، ولكن يقينيا فى العمل . ويضرب كانط على هذا المبدأ مثلين : الأول ، عقيدة التثليث . فهى من الناحية الحرفية لا شأن لها بالحياة العملية ، على عكس أوغسطين الذى يرى أن التثليث كائن فى كل خلجة من خلجات النفس الانسانية ، وفى كل مظهر من مظاهر الطبيعة . فالتثليث النظرى لا يهم عند كانط ، انما المهم هو آثاره فى الأخلاق العملية . وكذلك عقيدة التجسد التى تجمع بين الله والانسان وتضعهما معا فى التاريخ ؛ اذ ليس من أثر لهذه الحقيقة فى الحياة العملية . فسواء أكانت المادة روحا أم كانت الروح مادة ، فلا أثر لذلك فى الحياة العملية ، على عكس ما قاله أوغسطين فى آثار ذلك على الأخلاق والعيش روحيا فى العالم المادى أو ماديا فى العالم الروحى . ويهاجم كانط ما قاله الحوارى بولس من أنه اذا لم يبعث المسيح فان بعثنا يكون على غير أساس

لأنه أقام حقيقة عملية خلقية على ظن نظرى وهى واقعة بعث المسيح • وكذلك يقال الشيء نفسه فى العشاء الربانى ، فسواء أحدث تاريخيا أم لم يحدث ، فانى يعنى الوداع ، وداع المعلم التلاميذ • والموت والجرح على الصليب لا يهم ، اذا كان قد حدث تاريخيا أو لم يحدث ، فذلك يعنى فشل المشروع • ولماذا الدخول فى مناقشات حول صحة الروايات التاريخية مع أن العقل يكفينا ، باعطائنا اليقين العملى ؟ وهنا يبدو أن كانط كان مؤسس هذا النقد الخلقى والفلسفى والروحى للكتاب المقدس ، والذى سارت فيه البروتستانتية الخلقية ، والكاثوليكية فيما بعد ، دون أن يعطى اهتماما ، كما فعل اسبينوزا من قبل ، لنقد النصوص اعتمادا على العقل • ويضرب كانط مثلا ثانيا بآيات الكتاب التى تعارض تصورنا العقلانى لله ولارادته • فقد اتفق اللاهوتيون على ضرورة فهم التشبيه بما يتفق ومقتضيات التنزيه • فالعقل هو المفسر الأعظم • كما أن عقيدة بولس فى القضاء المسبق تمثل رأيه الخاص الذى لا يتفق مع العقل لأنه ضد الحرية واختيار الافعال والمسؤولية والأخلاق •

٢ ـ ان الايمان بالعقائد النصية التى يوحى بها يكون ايمانا صحيحا اذا عرفنا أنها لا تحتوى على أية قيمة نظرية فى ذاتها ، وان غيابها او الشك فيها ليس عيبا ولا نقصا لأن الدين هو ما وقر فى القلب وصدقه العمل والعمل هو الذى يهم ، وليس النظر • ويكون مقياس صحةالعقائد النصية ، هو مدى اتفاقها أو اختلافها مع العمل • ليست العقيدة هى الايمان بل العمل ، اذ ان الايمان النظرى لا يمكن البرهنة عليه مثل العماد ، فى حين أن الايمان العملى ظاهر للعيان فى سلوك الأفراد • ان العقائد تهم الكنيسة وحـــدها ونظامها وسلطتها ، فهى تعيش عليها وتتعيش منها ، ولكنها لا تهم الايمان الباطنى واليقين الخلقى • ويبدو أن كانط ينزع هنا نزعة صوفية خالصة ، تحيل الدين الى مجرد أخلاق عملية ، هروبا من العقائد النظرية الظنية •

٣ ـ ان العمل يكون نتيجة لاستعمال الانسان الخاص قواه الخلقية ، وليس نتيجة علة فاعلة خارجية علوية ، يقف الانسان أمامها موقفا سلبيا عاجزا • لذلك يجب تأويل النصوص التى توحى بهذه العلة ، بحيث تتفق مع المبدأ الأول • ويبدو كانط هنا مدافعا عن حرية الاختيار ضـــد الجبر فى الأفعال ، مبرزا ارادة الانسان ومسؤوليته الخلقية ، فى مقابل وضعه السلبى فى اللاهوت ، بين خطيئة آدم وخلاص المسيح ، فلا هو يتحمل وزر آدم الذى تاب الله عليه ، ولا هو خلص نفسه بنفسه •

٤ - عندما لا يكفى السلوك الشخصى لتبرير الانسان أمام ضميره ، يسمح للعقل بأن يعترف بحدوده ، وبأنه فى حاجة الى شىء مكمل يأتيه من فوق الطبيعة ، لاكمال نقصه ، وبالتالى يجب تفسير النصوص الخاصة بذلك، والمتعلقة بشعب معين على هذا الأساس · ويبدوا أن كانط هنا يشير الى عقيدة الاختيار فى العقائد اليهودية ، ويحاول تفسيرها ، بحيث تتفق مع مبادىء العقل ، وهو طلب العون بقرار من العقل · ولكن حتى هذا التفسير لا يبدو متفقا مع فلسفة كانط العقلية الصارمة لأنه يعترف بامكانية عجز العقل ، وبأن له حدودا ، وبأن وراءه قوة أخـــرى قادرة على تجاوز هذه الحدود ، وهو الموقف اللاهوتى التقليدى الذى يرفضه كانط · فاذا كانت المبادىء الثلاثة الأولى تمثل خطوات إلى الأمام ، فان هذا المبدأ الرابع يمثل خطوة الى الخلف ، بالنسبة لفلسفة كانط ، وان كانت تمثل خطوة الى الأمام بالنسبة لفهم عقيدة الاختيار فى اليهودية · فاذا ما اعترض اللاهوتى الكتابى على هذه المبادىء الأربعة قائلا بأنها تشير الى دين الطبيعة ، وليس الى المسيحية ، أمكن الرد عليه بسهولة بأن المسيحية هى دين الطبيعة والعقـل ، كما لاحظ لسنج من قبل ، حتى ولو كان مصدرها من خارج الطبيعة ·

ونظرا لأهمية الاعتراضات التى يمكن أن توجه لمبادىء كانط الفلسفية فى التفسير لحل موضوع الصراع ، فانه يورد نوعين من الاعتراضات : اعتراض اللاهوتى النصى الكتابى ، واعتراض العقل ضد نفسه وضد التفسير العقلى للكتاب · يوجه اللاهوتى الكتابى اعتراضين : الأول ، ان هذه أحكام كلية الفلسفة التى لا يجب أن تدخل فى ميدان اللاهوت النصى · ويمكن الرد على ذلك بأن ايمان الكنيسة فى حاجة الى علم تاريخى ، أما الايمان الدينى الباطنى فانه يحتاج الى العقل وحده · فتفسير الأول كحامل للثانى يتم بمقتضى العقل ، فيكون الأول وسيلة ، والثانى غاية ، وليس هناك من هو أعلى من العقل بشأن الخلاف حول الحقيقة · لا خطر اذن على اللاهوت من الفلسفة ، بل انه لشرف له حل الخلافات بين اللاهوتيين النصيين · وعلى أى حال ، فى الوقت الذى يتوقف فيه اللاهوت عن استخدام الفلسفة تتوقف الفلسفة عن التدخل فى اللاهوت · والاعتراض الثانى أن هذه المبادىء الفلسفية العامة فى التفسير مجرد تفسيرات رمزية صوفية ، وليست نصية أو فلسفية · وهذا غير صحيح فى رأى كانط لأن التفســير النصى هو التفسير الرمزى الذى يأخذ العهد القديم باعتباره مجرد حكاية رمزية Allégorie · أمـــا التفسير الخلقى ، فانه يســتبعد التفسير الصوفى لأن الأحلام والرؤى تأتى

من خارج الطبيعة ، فى حين أن الأخـــلاق تعتمد على العقـــــل ، أى على الطبيعة ٠

أما النوع الثانى من الاعتراضات التى يوجهها العقل ضد نفسه فى محاولته تفسير الكتاب تفسيرا عقليا ، فان كانط يذكر منها أربعة ، وهى :

١ ـ ان الوحى يفسر بذاته ، وليس بالعقل ، لأن أساس هذه المعرفة ليس عقليا ٠ ويرد كانط على هذا الاعتراض بأنه لذلك السبب بعينه لابد من استعمال العقل ، لأن الوحى لا يتأسس فى التاريخ أو فى التجربة بل فى العقـــل ٠

٢ ـ لما كان النظر يسبق العمل ، وكان الوحى متضمنا الارادة الألهية، فان البداية بالعقل ، أى النظر فى موضوع الارادة أى العمل خطأ وشك فى الارادة ٠ وفى رأى كانط ان هذا الاعتراض صحيح فيما يتعلق بايمـــــان الكنيسة ولكن ليس فيما يتعلق بالايمان الدينى الـــــذى يقوم على الاعتقاد بالحقيقة ٠

٣ ـ كيف يمكن أن يقال للميت : « قم وسر » ان لم يصاحب هذا القول ، اذا تحقق ، قوة خارقة للعادة ، لا شأن للعقل بها ؟ ويرى كانط أن هذا النداء موجه أيضا للعقل ٠ ويشير الى المبدأ الترنسندنتالى للحياة الخلقية ، أى امكانية الحياة الخلقية بفعل الارادة ٠ ويبدو أن كانط هنا يستعمل مصطلحه الشهير لتبرير وقوع المعجزات ٠

٤ ـ ان الايمان بوسيلة مجهولة يتعلق بها مصيرنا يقوم على علة نعترف بها مجانا ، اشباعا لحاجة نشعر بها ، ولا دخل للعقل فى ذلك ٠ ويعترف كانط بصحة ذلك ، ولكن من الأفضل تأسيسه على فكرة قبلية على الأقل من الناحية العملية ٠

ويعود كانط من جديد الى موضوع وحدة الدين وتعدد الفرق والمذاهب والنحل والملل ٠ليس هناك الا دين واحد ،أما الفرقفتنشأ من ايمان الكنيسة ، وتقوم على التراث والكتاب ٠ ولا يهم الاحصاء التاريخى للفرق ، مثل : اليهودية ، والمشيانية ، والمسيحية الشعبية ، والمسيحية الخاصة ، بل قسمتها قبليا ٠ ويكون مبدأ القسمة حينئذ اما الدين واما الخرافة أو الوثنية ٠ وهو

مبدأ عقلي مثل « ألف » تعارض « لا ألف » . والذين يعتقدون بالمبدأ الأول هم المؤمنون ، والذين يعتقدون بالمبدأ الثانى هم الكافرون . الايمان هو وضع الأخلاق والتقوى فى الدين ، والكفر اخراجهما منه لأنه لا يعترف بوجود كائن ترنسندنتالى خلقى ، أى لا يعترف بالأخلاق ذاتها . كل ايمان مرتبط اذن قبليا بالأخلاق ، وهو الايمان الباطنى . وان لم يرتبط ، فانه يكون الايمان كما تصفه الكنيسة . وبالتالى يكون وصف الكنيسة بأنها شاملة تناقضا لأن الشمول يتضمن الضرورة ، وهما صفتان للعقل ، وبالتالى صـــفتان للايمان الباطنى . ان كل ايمان كنسى يطرح عقائد منظمة على أنها عقائد دينية ، يحتوى على قدر من الوثنية ، أى وضع العرضى فى الجوهرى . والذين يقومون على هذا الايمان هم رجال الدين . وربما تحول ايمان البروتستانت أيضا الى هذا الايمان . وهنا يبدو كانط مصلحا للبروتستانتية أيضا محذرا اياها من الوقوع فى الايمان العقائدى ، بعد أن كانوا مؤسسى الايمان الباطنى . تنشأ الفرق الدينية أو الطائفية من سلطة الايمان الكنسى على الايمان الباطنى ، فيتفرق الناس شيعا ومذاهب ، ويتركون الايمان الباطنى الذى يقوم على العقل والضمير . وتكون النتيجة الفتنة والفرقة والتمرد والعصيان ، ليس ضد المضمون بل ضد الشكل . وكلما قوى التسلط كثر التعدد والتفرق ، فتنشأ فرق أخرى علنية أو سرية مع الدولة أو ضدها ، أو تظهر وسائط أبعد ماتكون عن الدين ومصلحة المجتمع ، مثل مشايخ الطرق والأنبياء الكذبة . ومن ثم الابتعاد عن الأخلاق ، والدين الباطنى . الفرق هى السبب فى وجود ديانات متعددة فى الدولة كما أن الايمان الكنسى هو السبب فى وجود هذه الفرق . وترك هذه الفرق والديانات للشعب دليل على حرية الضمير والاختيار الحر . وهذا ثناء على الحكومة التى تسمح للشعب بمثل هذه الحرية وهذا الاختيار . ولكن ذلك مضر بالدين . لأنه خال من الوحدة والشمول . ولماذا يكون هناك خلاف على الوسائل دون الاتفاق على الغاية ، وخلاف على الصورة دون الاتفاق على المضمون ؟ ان وحدة الدين ممكنة اذا أخذنا فى الاعتبار الغاية والجوهر والمضمون بين الطوائف والفرق الدينية المختلفة ، وتركنا الوسيلة والصورة والعرض . ويمكن لليهود أيضا أن يجدوا وحدة الدين لو تركوا كل أشكال الدين السحرى القديم ، تركوا « الملابس بلا انسان » ، وأخذوا « الانسان بلا ملابس » ، أى تركوا « الكنيسة بلا دين » ، وأخذوا « الدين بلا كنيسة » . بل يستطيع اليهودى أن يؤمن بالمســيحية ، ويؤول التوراة والانجيل ، ويفرق بين المسيح اليهودى وهو يخاطب اليهود والمسيحى الذى

يخاطب البشر جميعا ، كمعلم للاخلاق . ويبدو كانط هنا مبشرا بالمسيحية الخلقية لدى الطوائف الأخرى ، وفى مقدمتهم الطائفة اليهودية .

...

وتأييدا لهذا التصور وهو « وحدة الدين باعتباره غاية فى قلب كل انسان » ، يصوغ كانط القضية من جديد فى صورة عرض المشكلة ، وايراد الحل ، ثم ذكر البرهان من داخل البروتستانتية وحدها ، وبوجه خاص مذهب التقوى أو القنوط الذى نشأ فيه كانط . فالمشكلة التى وضعها شبنر Spener (١٦٣٥ ـ ١٧٠٥) هى أن الوعظ الدينى يجب أن يحولنا الى آخرين ، وليس فقط الى ذوات أفضل . وقد عارضت الأرثوذكسية هذا الرأى بالرغم من أنه يعبر عن مشكلة قائمة بالفعل ، أى قدرة الايمان الباطنى على أن يحولنا الى الآخر ، وليس فقط على تحسين الذات . وهناك حل صوفى لهذه المشكلة يأتى من خارج الطبيعة الحسية . ثم يظهر فى العاطفة الانسانية بطريقين : عصر القلب ، أو كما يقول صوفيتنا القدماء « القبض »، أو انفراج القلب ، أو « البسط » . الأول للتخلص من الشر والثانى للتمتع بالخير . لذلك ظهرت فى البروتستانتية فرقتان : « مذهب التقوى » عند شبنر وفرانكه Franke (١٦٣٣ ـ ١٧٢٧) ، « والمورافية » عند زنزندورف Zinzendorf (١٧٠٠ ـ ١٧٦٠) . يرى الأول أن التمييز بين الخير والشر والخلاص من الشر يتم بقوة تأتى من خارج الطبيعة ، وأن التحول من الشر الى الخير يتم بمعجزة تحدث فى الصلاة الحية ، أو فى انفعالات الحزن والخوف ، كما كان الحال عند هامان (أشهر ساحر فى شمال ألمانيا) . ويرى الثانى أن الخلاص من الشر يتم عن طريق وعى الانسان بخطئه ، واتجاهه نحو الكمال ، ومعرفة ذلك بالعقل . وتكون وظيفة القانون الخلقى فى هذه الحالة أن يعكس له نقصه ، ويؤهله للخير . فاذا ماتحقق ذلك تكون المعجزة قد تحققت . وكلا المذهبين اتجاه صوفى فردى روحى يعتمد على الشروط الذاتية والفضل الالهى ؛ الأول فى صراعه الرهيب مع الشر ، والثانى باستلهامه روح الخير . أما كانط فانه يقوم فى النهاية بعرض برهانه الذى يقوم على استبعاد كل ما يأتى من خارج الطبيعة ، وكان ما يأتى من التجربة والعاطفة والاحلام، لأن فكرة الله لا توجد الا فى العقل . انما البرهان الوحيد هو الانسان ، ممثل الانسانية ، الجدير بعدم الشك فى انسانيته ، ووعيه بأنه خاضع للقوانين الخلقية المؤسسة فى العقل لأن طاعة هذه القوانين مطابقة للنظام الطبيعى

وللعقل الخالص • فالبرهان هو ما ينبغى أن يكون ، وليس ما يأتى من خارج الطبيعة الحسية ، هو الاستعداد الخلقى الداخلى للانسان والذى لا يفضله عن انسانيته ، ويكون موطن الاعجاب فيه • وعلى هذا النحو يتجاوز كانط العيبين الرئيسيين : الأرثوذكسية بلا روح ، والتصوف القاتل • انما البرهان الوحيد هو الايمان الذى يقوم على النقد والعقل العملى ، وهـــو القار فى قلوب البشر ، والدافع لهم نحو الكمال ، والمنظم للكنيسة الشـــاملة غير المرئية •وليس من خطورة فى استعمال الحكومة لمثل هذا الايمان ، كما تفعل مع الايمان الكنسى لأن الايمان الباطنى لا يتحول الى ايمان كنسى بل مجـــرد حالة فردية لا يمكن للحكومة أن تضع يدها عليها ، وتفتش فى ضمائر الناس•

ويختتم كانط الجزء الأول من كتابه لبيان كيفية حل الصراع بين كلية الفلسفة وكلية اللاهوت حتى يعود السلام والوئام بينهما عن طريق تقسـيم العمل • ففيما يتعلق بمسائل العقل العملى النظرى تكون مهمة كلية الفلسفة الشكل ، ومهمة كلية اللاهوت المضمون أو المادة • ليست مهمة كلية اللاهوت الايمان العقلى الذى يمكن معرفته قبليا ، ولكن الأحكام القانونية المستمدة من كتاب أو طبقا لميثاق قديم أو جديد بين الله والانسان • وذلك عمل فقهاء القانون ، وليس عمل عقل العلمانيين • الايمـــان النقلى ايمان مشـــيانى Messianic (مخلصى) تاريخى ، مؤسس فى كتاب على الميثاق بين الله وابراهيم ، ايمان بكنيسة ميشيانية ، أو موسوية ، أو انجليلية ، ابتداء من تاريخ الكون فى سفر التكوين حتى نهاية العالم ، كما تعرضه رؤيا يوحنا • ولكن نظرا لوجود اضطراب زمانى فى الكتاب يحدث شك فى الصحة التاريخية للنصوص • فالكتاب يعبر عن ارادة الهية كما تصفها أحكام الشريعة وبالتالى يكون أسرع وسيلة لاعطاء الانسان السعادة ، بشرط صحة النصوص • ولكن أمام ذلك عدة صعوبات ، فمثلا : اذا كان الله قد تحدث فى الكتاب ، كيف يتحقق الانسان من أن الذى تحدث فى الكتاب هو الله ، بالرغم من عدم وجود برهان حسى على ذلك ؟ ان الانسان على يقين أنه اذا ما عارضت أحكام الكتاب قوانين الأخلاق فان ما يقـــال عنه أنه حديثمن عند الله يكون حديثا مزيفا ليس من عند الله •شرعية الكتاب لا تأتى اذن من تعاليم فقهاء الشريعة بل من اتفاقه مع الأخلاق • أن وظيفة دين الكتاب هى السيطرة على الشعب ، كما تفعل الحكومة تماما ، وبالتالى تكون اقامة الأخلاق على الكتاب دافعا على الشك فيها • ولكن الكتاب نفسه يحتوى

على برهان الألوهية أى الخلقية ، نظرا للاثر الطيب الذى يحدثه فى حياة الناس · أما الحقيقة النظرية ، فانها تتأسس على المعرفة التاريخية · وعلى هذا لابد من أخذ الكتاب ، وكأنه وحى من عند الله · ولا بد أن يقول لنـا المفسر : هل حكمه على الكتاب حكم صحيح أم حكم عقائدى ؟ · الحكم الأول لابد أن يكون متفقا مع النص ، أما الحكم الثانى فهدفه التربية الروحيـة والخلقية لأن الايمان بمجرد قضية تاريخية ايمان ميت · الحكم الاول هدفه علمى خالص ، بينما الحكم الثانى هدفه تربوى شعبى · الأول من حق أساتذة اللاهوت ، ولكن الثانى من حق أساتذة الفلسفة وحدهم حين يضعون الحكم الأول تحت مجهر العقل والنقد ·

ثم يشفع كانط هذه الخاتمة لتحقيق الوئام والسـلام بين الكليتين المتنازعتين بملحقين : الأول عن بعض المسـائل النقلية التاريخية تتعلق بالاستعمال العملى للكتاب المقدس ، ووقت ظهوره فى التاريخ ، وهى مشكلة الصحة التاريخية التى يحلها كانط بالصحة الخلقية · والثانى عن التصوف الخالص فى الدين ، وفيه يبين كانط وضع الانسان فى العالم وما يتمتع به من عقل وحرية · ويذكر كانط من هذه المسائل النقلية التاريخية : اذ كانت الحكومة هى وسيلة الربط بين الكنيسة والشعب ، ماذا يفعل الايمان الكنسى، اذا لم يجد الحكومة وراءه تدعمه ؟ من مؤلف الكتاب ؟ وفى أى عصر تم تأليفه ؟ هـل نعلم قواعـد اللغة القديمة لكى نفهم الكتاب ونحسن تفسـيره ؟ هل لدينـا وثائق صـحيحة ؟ هل نعـلم شـيئا عن السبعينية (ترجمة التوراة العبرية الى اللغة اليونانية فى الاسكندرية على يد سبعين عالما) ؟ ولا يجد كانط أى اجابة عن هذه الأسئلة العلمية ، كما يجد اسبينوزا ، ولكنه يجد اجابات خلقية · فمهمة الكتاب التربية الخلقية والروحية · فاذا ما حدث تعارض بينهما ، فلا بد للكتاب من أن يتنحى لصالح الحقائق الخلقية لأن الظن لا يغنى من الحق شيئا · فالكتاب ظن والأخلاق يقين ، والتفسير بالسياق أفضل من التفسير الحرفى لأنه يعتمد على العقل وعلى حقائق العقل الثابتة ، كما يعتمد على قوانين الأخلاق الشاملة · ان الهدف من قراءة النصوص ليس معرفة معـانيها الحرفية ولكن تحسـين الأخلاق · فالموعظة تخرج المعنى من قلوب المستمعين ، وليس من الحروف والألفاظ · ان شهادات الانجيل ليست وثائق تاريخية صحيحة بل مبادىء عملية للعقل فيما يتعلق بالتاريخ المقدس ، وهذا أفيد للشعب وللدولة من التفسير الحرفى للنصوص ·

وفى الملحق الأخير يتحدث كانط عن التصوف الخالص فى الدين ، وهو فى حقيقة الأمر ليس تصوفا ، بل فلسفة كانط الخلقية التى هى عرض لمذهب القنوط على مستوى العقل . فالفلسفة عند كانط هى فلسفة تمثل الانسان : تصوراته وعقله وحريته . وهذا هو معنى « نقد العقل الخالص » ، عكس الفلسفة القديمة التى جعلت الانسان سالبا . وكأن كانط هنا يلخص فلسفته كلها فى « الثورة الكوبرنيقية » التى يكون فيها الانسان مركز العالم ، ويكون كانط بعد ديكارت فى « الأنا أفكر » ، مؤسس الانتروبولوجيا فى بداية العصور الحديثة ، فى مقابل الثيولوجيا التى كانت سائدة فى العصر الوسـيط . الانسان عند كانط عنصر ايجابى نشط يخلق العالم بتصوراته . الانسان هو ما يكون وما ينبغي أن يكون، الأول من خلال الحس والذهن ، والثانى من خلال العقل . الانسان بلا عقل أو ارادة يكون كالحيوان ، ويعنى العقل والارادة فى الانسان شيئا واحدا ، الحرية . ان لم يعمل الحس والذهن فى الموضوعات الخارية ، يعمل العقل والارادة الحرة فى الأخلاق ، الأول مرتبط بالجسد ، والثانى بالروح . وينتهى كانط من كل ذلك الى أن الأخـلاق هى البرهان الوحيد على وجود الله . فمن فكرة الله النظرية تنشأ فكرة الله العملية كمشرع للاخلاق شامل لكل واجباتنا . ملكوت الله هو ملكوت الأخلاق ، وهذا هو الدين الحق . ولا غرابة أن يقول الصوفية الشيء نفسه ، وهم الذين يسمون « المنعزلين » ، فالدين لديهم ايمان باطنى بلا عقائد أو طقوس أو أشـكال ، بل مجرد ايمان قلبى لا يقوم على كتاب أو كنيسة . وهم الكانطيون حقا ؛ منهم التجار ، والعلماء ، والعمـال ، والفـلاحين ، ولكن ليس من بينهم اللاهوتيون . وهم مثل طائفة الكويكرز Quarkers الذين يؤمنون بالله ايمانا قلبيا خالصا . وهنا يبين كانط بصراحة موقفه الخلقى الصوفى الباطنى فى مواجهة اللاهوتى الكتابى الكنسى (٥) .

رابعا : الصراع بين كلية الفلسفة وكلية الحقوق :

وفى القسم الثانى يتناول كانط موضوع الصراع بين كلية الفلسفة وكلية الحقوق . وأول ما يتبادر الى الذهن ، كما هى الحال فى الصراع الأول بين كلية الفلسفة وكلية اللاهوت ، أنه صراع حول حق الفلسفة فى فحص التشريعات

---

(٥) Ibid., p. 13-91.

والنظم والقوانين ، وبيان ما اذا كانت تعبر عن القانون الطبيعى والحق الطبيعى وارادة الشعب أم انها تعبر عن ارادة الحاكم وهواه · ولكن كانط يتناول فى هذا القسم موضوعا لا يتبادر الى الاذهان ، وهو موضوع «التقدم»، تقدم النوع الانسانى ، وكأن الصراع يدور حول فلسفة التاريخ · فكلية الفلسفة تؤيد التقدم الانسانى ، وتدفعه خطوات الى الأمام ، فى حين أن كلية الحقوق تثبت أوضاع النظام القائم ، وتدافع عن النظم والتشريعات والقوانين فى الدولة · وبالتالى كان هذا الجزء أقرب الى ما قاله كانط فى رسائله عن فلسفة التاريخ ، على طريقة هردر ولسنج ·

يطرح كانط فى هذا القسم كله المسألة من جديد : جعل النوع الانسانى يسير فى تقدم مستمر نحو الأفضل وهى المسألة التى طرحها المعتزلة من قبل وكان بينهم وبين الاشاعرة خلاف عليه ، وهو موضوع « الصلاح والأصلح » الذى تؤكده المعتزلة ، وتنفيه الأشاعرة · وهى السؤال نفسه الذى طرحه ليبنتز قبل كانط فى موضوع « أفضل العوالم الممكنة » ، والذى طرحه كانط نفسه فى « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تصير علما » ، اجابة على سؤال : « ماذا آمل » ؟ ويجيب كانط هذه المرة بفقرات صغيرة عشرة فى صيغة أسئلة أو أجوبة ، مما يدل على أن الصراع فى ذهبه لم يكن بالوضوح نفسه الذى كان للصراع السابق ، فيتساءل كانط :

١ - ماذا نريد أن نعرف ؟ وهو سؤال ليس فى نظرية المعرفة ، بل فى تاريخ الانسانية · ليس عن الماضى ، بل عن المستقبل ، كما يفعل العراف أو النبى · وهو سؤال طبيعى لا يحتاج الى أى عون من خارج الطبيعة · كما أنه سؤال عن التاريخ الخلقى للانسان ، وليس عن التاريخ الطبيعى · وهو سؤال أيضا عن كل البشر مجتمعات وشعوبا ، وليس عن النوع الانسانى المجرد · وعلى هذا النحو يحدد كانط منطلق السؤال : مستقبل تاريخ الانسانية الطبيعى الخلقى ·

٢ - كيف نستطيع معرفته ؟ يمكن معرفة هذا التاريخ كما حدد كانط منطلقاته كرواية تتنبأ بالحوادث المستقبلة قبليا أى قبـــل وقوعها · وبالتالى يتساءل كانط : هل يمكن تصور تاريخ قبلى أى حـــوادث تقع على نحو قبلى ؟ وهو السؤال الأول نفسه فى الفلسفة الترنسندنتالية : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ لقد تنبأ أنبياء بنى اسرائيل بانهيار الدولة قبـــل

وقوعها ، نظرا لعناد اسرائيل وعصيانها • التنبؤ اذن بحوادث التاريخ قبل وقوعها ممكن • كذلك يتنبأ رجال الدين بانحطاط المسيحية قبل بدئه ، ولا يفعلون شيئا لايقاف هذا الانحطاط ، بل انهم يساهمون فيه بتركهم الأساس الخلقى للدين • يضع كانط اذن مسؤولية مسار التاريخ على أكتـــاف من يتنبؤون به ، فالقادر على المعرفة يكون بالضرورة قادرا على السلوك •

٣ ـ ان تصور ما ترغب فى معرفته بالنسبة للمستقبل ينقسم الى ثلاثة احتمالات : الأول ، نكوص النوع الانسانى وتطوره الى الخلف نحو الأسوأ • الثانى ، تطور النوع الانسانى وتقدمه نحو الأفضل • الثالث بقاء النـــوع الانسانى فى وضعه ثابتا لا يتحرك أو يتحرك فى المكان • وكأن كانط يتحدث عن اليمين واليسار والوسط ، وهو لا يتحرج عن استعمال هذه الألفاظ أو الاشارة الى عنصر التقدم على أنه يسار • الأول هو « الارهاب » الخلقى ، نظرا لتوارى الأخلاق أمام قوى الشر ، والثانى السعادة الخلقية نظرا لأنها تقدم التفاؤل والاطمئنان والثقة بالنفس وبالمستقبل ، والثالث الوقوف فى المكان ، وتساوى أطراف الحركة وعناصر الجذب • الأول لا يستمر ، لأن الانسان يحلم بعالم أفضل متجدد ، يعبر فيه عن رغبته فى الكمال واتجاهه نحوه • والثانى لا يستمر الى الأبد لأن التقـــدم مرتبط بالواقع وشروط المجتمع ، والا وقعنا فى أحلام الأنبياء والمدن الفاضلة عند الفلاسفة • والثالث تساوى الخير والشر والوقوف فى المكان ، وهو مستحيل واقعا لأن الانســـانية فى حركة ونشاط دائبين ، ولا تتوقف أبدا فى المكان ، فهى اما الى الوراء راجعة أو الى الأمام ذاهبة •

٤ ـ لا يمكن حل مشكلة التقدم بالتجربة لأن البشر أحـــرار • ولا يمكن التنبؤ بسلوكهم ، وبالتالى يستحيل معرفة مسار التقدم فى اتجاهاته الثلاثة ، بالتجربة وحدها • الله وحده يعلم ، وعنايته على بصيرة • ومع ذلك فارادة الانسان الخيرة تجعله قادرا على معرفة مساره نحو الأفضل ، وهى فكرة قبلية فى الذهن ، وكأن التقدم عند كانط مثل المقولات والصور والافكار يقينية صرفة ، تنبع من طبيعة العقل • وبالتالى يخـــــرج عن دائرة الشك والظن والاحتمال •

٥ ـ ومع ذلك لابد من ربط تاريخ النوع الانسانى فى المستقبل بتجربة

ما ، الى أن يمتلك التقدم كتصور قبلى فى الذهن ، أو كفكرة فى العقل ٠ ليست هذه التجربة هى السبب المباشر لتقدم النوع الانسانى فى المستقبل ، بل مجرد علاقة تاريخية بين التقدم والتاريخ ، تشير الى اتجاه الانسانية ، وأنه ليس اتجاها فرديا ، بل جماعيا ، ليس اتجاه أشخاص بل اتجاه دول وشعوب ، لذلك ظهرت أهمية الثورات والانتفاضات والابطال والحـــوادث العظام مثل الكوارث والحروب ٠

٦ ـ وهناك حادثة من هذا النوع فى هذا العصر تثبت هذا الاتجـــاه الخلقى للانسانية ، لا تنتمى الى جنس الأفعال الشريرة أو الأعمال السحرية، بل تدخل ضمن الثورات العامة والشاملة المنزهة عن الغرض والهوى ، والتى قامت على دوافع خلقى للتقدم نحو الأفضل ، ألا وهى الثورة الفرنسية ٠ لا يهم نجاحها أو فشلها ، بل تعاطف الناس معها ٠ تقوم الثورات اذن على دوافع خلقية هى الأسباب الحقيقية للثورة ، وأهمها اثنان : الأول ، حق الشعب فى اختيار دستوره الخاص ونظامه السياسى ، والثانى مطابقة دستور الشعب مع حقه فى أن يعيش حياة خلقية ، حياة الخير ، وبالتالى عدم دخوله فى حروب عدوانية ، وأن يعيش فى سلام ٠ وعلى هذا النحو يحدث التقدم سلبيا ، أى بتهيئة الظروف له ، ودفع أسباب التأخر والدمار ، وكلاهما واقعان خلقيان ، يعبران عن حماس الشعب للمثل الأعلى ، وهو التقدم الخلقى ، وفكرة الحق ، وفكرة النبل والشرف والعظمة ٠

٧ ـ ان مستقبل الانسانية لا يكون بالضرورة فى الثورة ، ولكنه قد يكون أيضا فى التطور فى الدفاع عن الدستور الذى يقوم على الحق الطبيعى والتمسك به أو السعي اليه ، وهو الدســـتور الجمهورى ٠ التطور اذن ، بطبيعته ، يسير نحو الأفضل ٠ والثورة ما هى الا تطور فجائى ، بعد أن يتم ايقاف التطور الطبيعى بفعل السلطة الحاكمة ٠ والفشل لا يعنى عدم وجود الثورة ، بل يعنى تراكم التطور ونضجه حتى يتحول الى تجربة ثورية ثانية ٠ والفشل الذى قد يصيب الثورة فى الحاضر هو أحد عـــوامل نجاحها فى المستقبل ٠

٨ ـ ويرتبط التقدم نحو الأفضل بمدى انتشار التنوير وذيوعه وتجاوز العقبات أمام هذا الانتشار ٠ وتنوير الشعب انما يتم بمعرفته بحقوقه وواجباته بالنسبة للدولة ٠ والذين يقومون بهذه المهمة ليسوا هم موظفو الدولة فى

الكليات العليا ، بل الفلاسفة ناشرو الأنوار · لذلك ينظر اليهم على أنهم خطرون على الدولة ، مع أن صوتهم مألوف من الشعب ، وموضع تقدير واحترام من الدولة · ان منع النشر ، والرقابة على انتشار الأفكار ، يمنعان الشعب من التقدم نحو الأفضل ، حتى فى أبسط الأمور ، مثـــل : الحق الطبيعى ، وضرورة اتفاق الدستور مع الحق الطبيعى · والمثال على ذلك : الملكية المقيدة فى انجلترا ، ومسؤولية الوزراء أمام المجلس النيابى ، والدستور الجمهورى واقرار السلام ·

٩ - ان المكسب الذى يحصل عليه النوع الانسانى من التقدم نحـــو الأفضل ليس زيادة كمية فى اخلاص النية والقصد ، أى زيادة النوايا الطيبة، بل زيادة آثارها المشروعة فى الأفعال طبقا للواجب ، أى زيادة الأفعال الخيرة للبشر ، وذلك فى صورة عنف أقل وليونة أكثر مع القانون وســـيادة قيم الشرف والوفاء ·

١٠ - ويمكن التقدم نحو الافضل فى نظام يقوم على تغيير ما هو كائن من أعلى الى أدنى ، وليس من أدنى الى أعلى ، أى بوضع مناهج لتربيـــة الشباب تحت اشراف الأسرة ، ووضع مناهج للتعليم فى جميع مراحله من المدارس الدنيا الى المدارس العليا ، طبقا لثقافة عقلية وخلقية ، يغذيها التعليم الدينى من أجل خلق المواطن الصالح ، وكل ذلك على نفقة الدولة ، بدل صرف مواردها على اشعال الحروب · يدافع كانط عن مجانية التعليم ، وعن ضرورة التربية الخلقية والدينية · ويختم كانط حديثه عن هذا القسم الثانى بتأكيده على أن التقدم نحو الأفضل لا يميت بل يحيى ، ويدين الحروب التى تدمر الطرفين ، ويكون كلاهما خاسرا ، ويستعمل كانط تشبيه شخصين يتضاربان بالذبابيت بدل الأوانى الفخارية (٦) ·

خامسا : الصراع بين كلية الفلسفة وكلية الطب :

فى القسم الثالث والأخير يتناول موضوع الصراع بين كلية الفلسفة وكلية الطب ، فيعالج فيه القضية المشهورة : علاقة النفس بالبدن ، وضرورة

---

(٦) Ibid., p. 93-112.

سيطرة الأولى على الثانى ، تعبيرا عن قوة الارادة وقدرتها على السيطرة ، ليس فقط على الانفعالات كما هو الحال عند ديكارت واسبينوزا ، بل أيضا على الوظائف الحيوية للبدن ، وهو أضعف الاقسام الثلاثة فى الكتاب . كما أنه يعتمد على تجارب كانط الشخصية وعاداته فى الطعام والشراب والنوم والاستيقاظ ، ولا يقدم بناء نظريا موضوعيا لمظاهر هذا الصراع ، كما فعل فى القسم الأول ، فى الصراع بين كلية الفلسفة وكلية اللاهوت .

وقد كتب كانط هذا الجزء بمناسبة اهداء الأستاذ هوفلاند Hufeland كتابه « فن اطالة الحياة الانسانية » الى كانط ، وقراءة كانط هذا الكتاب ، ثم الرد عليه والتعليق على الأفكار التى وردت فيه . لذلك يصدر كانط هذا الجزء بخطاب شكر للمؤلف يبين فيه قيمة هذا الكتاب ، وهو أنه يعالج جسم الانسان خلقيا كعضو متجه نحو الأخلاق مثبتا بذلك أن الحياة الخلقية تكمل الحياة البدنية . وقد وصل المؤلف الى هذه النتيجة عن طريق البحث العلمى استقراء ، وليس عن طريق المبادىء الخلقية استنباطا . ويبين أنه يمكن الوصول الى هذه الغاية عن طريق علم التغـــذية Diététique أى سلبيا عن طريق الوقاية من الامراض قبل وقوعها . وذلك يتطلب ملكة فلسفية أو قدرات ارادية فى مقابل فن العلاج Thérapeutique الذى يعالج الأمراض بعد وقوعها .

يؤيد كانط الاتجاه العام فى الكتاب ، ويعتمد على تجاربه الشخصية لبيان قوة النفس الانسانية وقدرتها على أن تصبح سيدة انفعالاتها المميتة وعواطفها القاتلة ، بفضل ارادتها القوية وعزيمتها الراسخة . ويشدد كانط على الطابع التجريبى الذاتى لأفكاره ، وينفى عنها الطابع النظرى الموضوعى الشامل ، مما يجعل هذه الافكار لا تتفق كثيرا مع منهج الفلسفة النقدية الذى يتضح فى القسمين الأولين من الكتاب .

يهدف هذا الفن اذن « فن اطالة الحياة » الى غـــايتين : أن يعيش الانسان عمرا طويلا ، وأن يتمتع بصحة جيدة . والهدف الأول ليس شرطا للثانى ، فقد يعيش الانسان مدة طويلة عليلا ، كما أن الثانى ليس شرطا للاول ، فقد يتمتع الانسان بصحة جيدة ، ومع ذلك يقصر عمره . وقد يضع الانسان نهاية لحياته بيده ، وينتحر اذا يئس من الشفاء . ولكن طبقا للعقل

يرغب الانسان فى تحقيق الهدف الأول · وهو طول العمر أولا · وهنا يثنى كانط على الشيخوخة وكبر السن ، ويوصى باظهار الاحترام الواجب لهما ، ويحظر التهكم على ضعف المسنين بالمقارنة مع قوة الشباب · كبر السن يستحق الثناء والتقدير ، ففيه تظهر حكمة الشيوخ · ويكفيه فخرا أنه استطاع أن يهزم الموت حتى الان · أما الهدف الثانى ، وهو الصحة الجيدة ، فانه يتحقق عن طريق مبادىء علم التغذية ، أن يتغذى الانسان بطريقة ملائمة ومعتدلة · وهنا تظهر الأخلاق الرواقية ، فهى ليست فقط جزءا من الفلسفة العملية أى نظرية الفضيلة ، بل أيضا تضم علم الطب · وينصح كانط باتباع وسائل للوقاية تعتمد على التدفئة والنوم والعناية المركزة ، ويوصى بحفظ الأقدام والرأس والبطن دافئة (ويضيف « الروس » الصدر) ، وبكثرة النوم لمدة طويلة وخاصة غفوة بعد الظهر ، وبالاعتناء بالنفس ، أو اعتناء الآخرين بالانسان وهو ما يتيسر للمتزوجين · ومع أن كانط يرى أن الزواج يقصر العمر ولا يحبذه ، الا أن ميزته الوحيدة هى التمريض عند كبر السن الذى تقوم به الزوجة للزوج ! وطول العمر أحيانا يكون صفة وراثية فى بعض العائلات ، ويصف كانط أعمال المسنين ، مثل : اصلاح الساعات ، وتربية العصافير ، مما تجعلهم يقضون وقتا ممتعا · ولكن يستطيع الفلاسفة تعويض ضعف البدن عن طريق التفلسف والتأمل ، مما يكسب الروح قوة لتغذية البدن ·

ويفصل كانط فى عادات النوم ، والطعام ، والشراب ، والتنفس ، فيوصى بالنوم والاستيقاظ فى مواعيد مضبوطة · ويمكن استدعاء النوم عن طريق طرد الأفكار ، كما ينصح الأطباء ، أو بالتفكير فى موضوع لا أهمية له كما يوصى كانط ، فالأرق داء قاتل ، ويمكن للانسان السيطرة عليه · ويتهكم كانط على الأتراك (أى المسلمين) الذين يغطون فى نوم عميق بسبب الايمان بالقدر المسبق ، وبأن لكل أجل كتابا ، فلا يأرقون ، ويعزفون من النوم ومن الحياة قدر الطاقة والوسع · أما فيما يتعلق بالطعام والشراب فيرى كانط أن الشهية والعادة هما المفتاحان لكل شىء · فعلى الانسان الا يأكل الا اذا كانت لديه شهية ، وألا يغير عاداته فى الطعام والشراب · ومن العادة أن يتناول المسنون ماء أقل ، وخمرا أكثر ، لتنشيط الأعمار · أما عادة شرب الماء بسرعة فهى عادة مضرة ، كذلك العشاء الثقيل بعد الغداء الثقيل رغبة مميتة ، ومع ذلك يجب على الانسان ألا يقاوم تناول الغداء لانتظار عشاء

أفضل . وينصح كانط باتباع عادة التنفس من الأنف والفم مغلق ، وبهذه الطريقة يمكن القضاء على الكحة وعلى الأرق ، والاستيقاظ أثناء النوم ! ثم يقدم كانط نصائح أخرى فيما يتعلق بمرض الوهم ، كداء قاتل ، وذلك عن طريق العمل العقلى الذى يخفف من شدة الانتباه الى البدن . كما ينصح كانط بعدم التفكير فى لحظة غير مؤاتية ، كالتفكير أثناء الطعام حتى لا يوزع الجهد بين العقل والبدن . والتفكير لاغنى عنه للعالم سواء أثناء اليقظة أم أثناء الوحدة ، ويكون اما بالقراءة للتعلم ، أو بالتفكير للتأمل والابداع .

ويختم كانط كتابه بسخرية من الرقيب ، وينصح عمال الطباعة أن يطبعوا كتابه هذا بالحبر الرصاصى ، وليس بالحبر الأسود ، وبحـــروف لاتينية دقيقة ، وبنط صغير ، لكى لا يراه الرقيب ، أو يتمكن من فحصه ، أو يتعب منه ، فلا يصدر منه قرار المنع والحرمان . فالرقباء كثيرا ما كانوا عمشا ضعاف النظر ، مما يدل أيضا على ضعف العقـــل ، وقلة الحيلة ، وأنهم لا يستطيعون منع حرية الفكر ، أو ذيوع أفكار التنوير (٧) .

---

(٧) Ibid., p. 113-114.

فلسفة التاريخ عند فيكو

أولا : مقدمة ٠ نشأة فلسفة التاريخ :

فلسفة التاريخ من أهم العلوم التى نشأت فى الغرب ان لم يكن أهمها على الاطلاق فقد كان المنطق والطبيعات والالهيات قاسما مشتركا بين الحضارات اليونانية والمسيحية والاسلامية ٠ ألا أن الغرب فى العصور الحديثة فصل العلوم الالهية وأبرز ما يخص الانسانية منها فيما أصبح فيما بعد يسمى « العلوم الانسانية » فى مقابل العلوم الرياضية من ناحية والعلوم الطبيعية من ناحية أخرى ٠ وأصبح هذا التحول من « الله » الى « الانسان » أخص ما يميز الحضارة الاوربية الحديثة ٠ ظهرت فلسفة التاريخ بعد هذا التحول مرتبطة بالانسان ، تقدمه ، ونموه ، وارتقائه ، ورسالته ، وارتباطاته بغيره ، وانتماءاته للطوائف والعشائر والقبائل والأمم ، وتحديد أدوارها فى الزمان ، وتعاقبها ، وتراكم خبراتها فيما سمى بعد ذلك بالتاريخ ٠ لذلك افتخر الغرب وزها باكتشافه ميادين لم تعرفها الحضارات القديمة ، وأنه هو وحده صاحب الفضل فى اكتشافها مثل الانسان والتاريخ ، أو الزمان والتقدم ، أو الحب والموت ٠ فالحب هو جوهر الانسان الذى يعيش فى الزمان ، والموت نهاية للتاريخ الانسانى وايقاف للتقدم ٠ كان الإنسان عند سقراط روحا خالدة بلا تاريخ ، وكان التاريخ عند أفلاطون تاريخا أسطوريا وعند أرسطو تاريخا طبيعيا ، وعند أوغسطين تاريخ ملكوت السموات ، تاريخ الأنبياء ٠ لم يتم اكتشاف التاريخ كوعى انسانى الا فى الغرب بعد احياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشر واكتشاف الحياة الانسانية ابتداء من ابداعها الأدبى ، وبعد الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر ، واكتشاف اللحظة فى علاقة مباشرة مع الخلود ، والتأكد على حرية المسيحى ، والفضل الالهى الذى لا يحتاج الى توسط ، وبعد القرن السادس عشر حيث بدأ الانسان يظهر كمركز للكون فيما سمى فيما بعد باسم « المذهب الانسانى » عند ارازسم ، وبعد معركة القدماء والمحدثين فى القرن السابع عشر ، وانتصار المحدثين على القدماء ،

نشر هذا البحث فى مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية بفاس العـدد السابع ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤ ٠

واثبات قدرة الانسان على الخلق والابداع ، وتجاوز الخلف للسلف (١) ٠ وهنا ظهرت فلسفة التاريخ فى القرن الثامن عشر لتزيد على هذه المكتسبات مفهوم التقدم اجابة على سؤال : كيف تتقدم الشعوب ؟ ما هى مراحل ارتقاء الانسانية ؟ وتكاد تجمع جميع فلسفات القرن الثامن عشر والتاسع عشر (باستثناء كوندرسيه الذى جعل المرحلة العاشرة مستقبل الانسانية وفلسفات القرن العشرين التى تعلن نهاية الحضارة الغربية وأفول الغرب) ان الانسانية قد وصلت الى مرحلة النضج والكمال ، وأنها لم تعد فى حاجة الى وصاية خارجية من الالهة أو الابطال ، من الانبياء أو السحرة ، من الحكام أو الآباء ٠ فاذا ما وعت الشعوب مراحل تطورها أمكنها بعد ذلك أن تتحرك ، وأن تأخذ مصائرها بأيديها ، وأن تنقل أنفسها من مرحلة الى مرحلة ، وبالتالى كانت فلسفة التاريخ هى الممهدة للثورة الفرنسية ، أعظم انجاز للغرب ، وأكبر مفجر لطاقات فلسفة التنوير التى كانت الأساس النظرى الذى خرجت منه فلسفة التاريخ ٠

ويعتبر فيكو Vico (١٦٦٨ - ١٧٤٤) مؤسس فلســـفة التاريخ قبل تأسيسها فى فرنسا على يد مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٩) ، روســـو (١٧١٢ - ١٧٧٨) ، فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ، تورجو (١٧٢٧ - ١٧٨١)، كوندرسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) أو حتى فى ألمانيا على يد لسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١) ، هردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) ، كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ٠ ولكن كتاب فيكو « العلم الجديد » لم يعرف خارج ايطاليا الا فى القرن التاسع عشر بعد أن ظهرت له ترجمة ألمانية فى ١٨٢٢ وأخرى فرنسية قام بها ميشليه فى ١٨٢٧ ٠ لذلك لم يؤثر فى تطور فلسفة التاريخ الا بعد قرن من الزمان ٠

وقد ظهرت الطبعة الاولى من « العلم الجديد » فى ١٧٢٥ وفيكو عمره سبعة وخمسون عاما ، والثانية فى ١٧٣٠ ، والثالثة فى ١٧٤٤ ٠ وكان فيكو أستاذ القانون والفلسفة وأستاذ البلاغة اللاتينية فى جامعة نابلى بايطاليا ٠ وهو كتاب ضخم مملوء بالتكرار والحواش والأخطاء التاريخيـــة ، مرقمة فقراته مثل « خاطرات بسكال » وعلى طريقة الفلاسفة فى القـــرنين السابع

---

(١) لسنج : تربية الجنس البشرى ، ترجمة وتقديم وتعليق د٠ حسن حنفى ، دار الثقافة الجديدة القاهرة ، ١٩٧٧ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ٠

عشر والثامن عشر ، وكثير منها لا يفيد مما جعل المترجم يلخصها مستبعدا التكرار والحواش الزائدة التى لا دلالة لها بالنسبة للموضوع · ويصعب قراءة الكتاب فى النص الايطالى من الايطاليين أنفسهم · كماأن الترجمة الى أية لغة صعبة وثقيلة نظرا لما بالكتاب من تكرار واشارات دائمة الى الآداب القديمة ، لم يستعمل فيكو أية حواش أو مراجع فى الهوامش بل ذكر كل شىء فى صلب الصفحة وداخل النص مستعملا مراجعه على نحو جدلى لا يتقنه الا من عاش فى عصره وبغير ذى فائدة الآن · بل انه يعد الآن عائقا فى فهم الكتاب وفكرته الأساسية فى تطور الشعوب (٢) ·

ثانيا : ماذا يعنى « العلم الجديد للطبيعة المشتركة بين الأمم » ؟

وعنوان الكتاب هو « مبادىء العلم الجديد لجيامباتستا فيكو الخاص بالطبيعة المشتركة بين الأمم » (٣) · ولكن الطبعة الأولى كان عنوانها أكبر من ذلك وهو « مبادىء العلم الجديد لجيامباتستا فيكو الخاص بالطبيعة المشتركة بين الأمم والذى يسمح بالكتشاف مبادىء نسق آخر لقانون طبيعى للشعوب » (٤) · وقد كانت هناك محاولة أخرى لتسمية « العلم الجديد

---

(٢) أعتمدنا لى الترجمةالانجليزية بعنوان The New Science of Giambattista Vico, Translated from the third edition by Thomas Goldard Bergin and Max Harold Fisch, Revised and abridged, Cornell University Press, thaIca, London, 1965.

وقد تم اختصارها مع أستبعاد اشارات فيكو لباقى مؤلفاته وللطبعة الاولى ، مع الابقاء على المراجع وضبطها ، كما تم اختصار الاحالات المستمرة الى ما سبق أو الى ما سيأتى ، ووضعت اشارات بدلا عنها للمراجع ذاتها ، كما تم اختصار بعض الفقرات الاعتراضية أو بعض الفقرات المترابطة وأحيانا بعض الفصول المكررة·صحيح أنبعض التفصيلات مهمة الا أنه تم تلخيصها · وبهذه الطريقة أمكن تحضير الطبعة الانجليزية وحذف ما يقرب من الثلث من الترجمة الاصلية التى نشرت عام ١٩٤٨ فى نفس الجامعة اعتمادا على الطبعة الثالثة فى نابلى ١٧٤٤ ·

(3) Principles of New Science of Giambattista Vico concerning the common Nature of the Nations.

(4) Principles of New Science of Giambattista Vico concerning the Common Nature of the Nations, by which are found the Principles of another system of the Natural Law of the Gens.

الخاص بمبادیء الانسانية »(٥) . هذا التأرجح فی العنوان وصياغاته يشير الى أن هذا العلم جديد بالفعل لم يسبقه اليه أحد لايجاد مبادیء عامة مشتركة بين الشعوب تحكم طبيعتها وتطورها ، وهی بالفعل محاولة أصـــيلة فی تاريخ العلوم الانسانية ، وأعظم المحاولات قبل أوجست كونت لاقامة علم شامل للتاريخ الانسانی ، وأعظم تحليل لصراع الطبقات سابق على كارل ماركس ، وقد خرج فيه فيكو على ما هو شائع فی عصره ومألوف فيه من تفسير لاهوتی للتاريخ الانسانی فی الجامعة وخارجها فاتهمته السلطتان الدينية والسياسية بالانحراف والخروج على التقاليد شأن كـــل جديد فی مواجهة القديم .

ماذا يعنی فيكو بهذا العنوان الذی وضعه للكتاب ؟ تعنی « المبادیء » وهی موجودة فی العنوان وموجودة أيضا كعنوان للكتاب الأول « تأسيس المبادیء » ، والقسم الثالث منه « فی المبادیء » تعنی المؤسسات أو النظم الاجتماعية .ويجعلها فيكو ثلاث : الدين ، والزواج،ودفن الموتی . فالمبادیء هنا لا تعنی الأفكار أو التصورات أی ما هو صـــوری بل تعنی الأوضاع الاجتماعية والظروف الدائمة التی منها تنشأ الأمم ، وفيها تحيا الشعوب ، والتی تمثل أقل درجة من التطور البشری ، من هذه النظم تخرج المبادیء العامة ، وعليها تقوم الانسانية ، فالمبادیء هی النظم ، والنظم هی المبادیء .

وبالنسبة للفظ « العلم » فان فيكو يفرق بين المعرفة والعلم ، المعرفة موضوعها اليقينی ، والعلم موضوعه الحقيقی الشامل والمبادیء الأبدية . تعتمدالمعرفة على اللغة والتاريخ فی حين يعتمد العلم على التأمل والفلسفة . ثم يستعمل فيكو العلم بالمعنی الواسع ، فالعلم معرفة الشامل والأبدی ، وهو أيضا معرفة بالأسباب وليس فقط المعرفة الرياضية أو الطبيعية ، فالرياضة خيال ، والطبيعة ليست علما شاملا . يهدف فيكو الى تأسيس علم « عالم الطبيعة » ، ليست الطبيعة التی هی من خلق الله ، فذلك حق الله ، ولكن عالم الشعوب ، والعالم المدنی . عالم المؤسسات والنظم الانسانية ، فذلك حق البشر . فهم الذين صنعوه ، ومبادؤه موجودة فی الذهن الانسانی . فالعالم

(5) New Science concerning Principles of Humanity.
(6) Science of Institutions.

الاجتماعى من صنع الانسان ٠ وبالتالى يريد فيكو أن يؤسس علما للطبيعة الانسانية وللعالم الانسانى كما فعل بيكون فى الطبيعة ،ورابليه فى الأدب ، وديكارت فى الفلسفة ٠ هذا العلم الانسانى له ميزة على الرياضة بأنه واقعى ، وعلى الطبيعة بأنه علم شامل ٠ فان قيل : ان التاريخ يضم أفعالا وحوادث اليهودى المسيحى من وضع الله أو المسيح كما أن التاريخ يضم أفعالا وحوادث فريدة لا تتكرر فكيف اذن لهذا العلم الجديد أن يتناولها وكأنها من وضع البشر وأن يحاول معرفة المبادىء الشاملة التى تقوم عليها ؟ ويرد فيكو على هذين الاعتراضين باستبعاد التراث اليهودى المسيحى ، واعتبار الشعوب الوثنية ذات مصادر متعددة بحيث تكون ممثلة للتاريخ الشامل ، والتميز بين نوعين من العناية الالهية : الخارجية المفارقة الفريدة ، وهى ميزة الشعب المختار ، والباطنية الداخلية من خلال القوانين المطردة ، وهى عامة عند كل الشعوب ٠ أراد فيكو اذن تأسيس لاهوت عقلى مدنى مثل الفارابى فى «احصاء العلوم ، وجمعه فى القسم الخامس « العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام » فى علم واحد (٧) ، وطبقا لما سماه فنت Wundt « اختلاف الحاجات واتفاق الغاية » أو ما سماه مندفيل Mandeville « الرذائل الخاصة والمنافع العامة » أو ما سماه آدم سميث « اليد غير المرئية » أو ما سماه هيجل « دهاء العقل » ٠

ويسميه فيكو العلم « الجديد » ٠ فبالرغم من أن فيكو عاش فى القرن الثامن عشر الا أنه ابن السابع عشر ، عصر العباقرة وكبار الفلاسفة الذين استعملوا مصطلح « الجديد » بشكل لم يسبق له مثيل ٠ فالاكتشاف الجديد أفضل من اصلاح القديم ، وقد عاش فيكو فى مدينة نابلى التى كانت مشغوفة بالجديد ، وكان عضوا فى أكاديمية المدينة حيث كان يبحث جميع أعضائها من العلماء عن العلوم « الجديدة » ٠ ولكن جدة القرن السابع عشر كانت فى العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية والطبية فى حين أن طموح فيكو كان فى رغبته خلق علم للمجتمع الانسانى وللشعوب كما فعل جاليليو ونيوتن فى عالم الطبيعة ، وكما فعل هوسرل فى هذا القرن فى الفلسفة وتأسيسها كعلم محكم ٠ ويشير فيكو الى هوبز باعتباره المفكر الوحيد الذى سبقه فى تنظير

---

(٧) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١٠٢ - ١١٢ ، حققه وقدم له وعلق عليه د٠ عثمان أمين ، دار الفكر العربى ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٤٩ ٠

القانون الطبيعى (دون أن يذكر اسبينوزا) · فهوبز مؤسس الفلسفة المدنية فى كتابه « المواطن » De Cive عندما أراد دراسة الانسان والمجتمع ككل فى الجنس البشرى ، وهو ما لم يلاحظه هوبز نفسه · وقد أخفق هوبز فى مشروعه لأنه ظن أنه بامكانه استخلاص مبادىء المجتمع الانسانى من المناقشات والجدل والقرارات والنصائح الانسانية وليس من النظم والمؤسسات كما فعل فيكو فيما بعد ، كما أنه استبعد العناية الالهية كأسس لقيام المجتمعات الوثنية فى حين أن فيكو يجعلها الأساس الأول · يحل النسق الجديد للقانون الطبيعى للشعوب الوثنية عند فيكو محل نظريات القانون الطبيعى فى القرن السابع عشر · فقد أخطأ منظروا القانون الطبيعى فى أنهم بدأوا من الوسط من آخر مرحلة فى الأمم المتمدنة بعد أن استنارت بالعقل الطبيعى ، وبعد أن نشأ الفلاسفة وتصوروا فكرة العدالة · والقانون الطبيعى عند الفلاسفة غير القانون الطبيعى للشعوب الوثنية ، الأول قانون العدل ، والثانى قانون القوة ·

وقد وضع فيكو اسمه فى عنوان الكتاب ليدل على أن هـذا « العلم الجديد » من وضعه وخلقه واكتشافه وبنائه لم يسبقه اليه أحد من قبل · لم ينشأ من تعاون جهود سابقة ، ولم يعتمد على نتائج سالفة بل هى رؤية مباشرة للواقع الانسانى منذ بداية نشأة الفكر الانسانى لدى الشعوب على مـدى عشرين عاما من حياة فيكو الفلسفية واللغوية والأدبية · وهو يغوص لدى الشعراء الطبيعيين لمعرفة الحكمة الطبيعية لدى الشعوب الطبيعية · وصحيح أن العلم من بناء فيكو ومن تفكيره الخاص ، مما يثبت أن الابداع فى العلم مرتبط ببنائه فى شعور العالم كما فعل جاليليو ونيوتن فى الوطبيعة ، وديكارت وبيكون فى الفلسفة · الخلق فى العلم لا ينشأ بالتراكم الكمى بل بالتحول الكيفى ، ولا ينشأ بالتطور ولكن بالطفرة ، ولا ينشأ فى شور الجماعة بل فى شعور الفرد ·

وتعنى « الطبيعة » عند فيكو « الميلاد » ، وكلا اللفظين مشتق من نفس اللفظ Nascimento, Natura · فطبيعة الأمم تعنى ميلادها أو مولدها فى زمن معين وبشكل معين أى التكوين والنشأة والتطور · ويضرب فيكو المثل على ذلك بنشأة الدين مع مولد زيوس أو جوبتر أو يوفا أول اله للامم الوثنية، ونشأة الزمان بعد الرعد الأول للسماء مائة عام بعد فيضان ما بين النهرين :

أما النمط أو الشكل فان سلالة حام ويافث وسلالة شيم غير العبرانيين فقدوا لمدة قرنين من الزمان كل النظم والملكات الانسانية ، وأصبحوا حيوانات تعيش على الغريزة وتمارس الجماع ، وتصوروا السماء المرعدة على أنها جسم حى ، وبرقه ورعده على أنها أوامر تخبرهم بما يجب عليهم فعله ، ثم فاجأ الرعد البعض منهم وهم فى فعل الجماع ممـــا جعلهم يأوون الى الكهف ! وبالتالى نشأ نظام الأمومة والأسرة والحياة المستقرة ، فما كان فى البداية فعل المصادفة والعشوائية تحول فى النهاية الى فعل ارادى مقصود يباركه « اله السموات » · نشأ نظاما الأمومة والأسرة بنفس الطريقة ، كما نشأ كل نظام انسانى آخر على هذا النحو ، ومن مجموع نشأة هذه النظم تنشأ الأمة الوثنية · ويعارض تصور فيكو هذا تصور أرسطو الغائى للمدن ـ الدول الذى يقرر بأن اتحاد بعض القرى فى جمـــاعة أكبر يجعلها مكتفية بذاتها وبالتالى تنشأ المدينة ابتداء من الحاجات البشرية · فالصور الأولى للتجمعات البشرية طبيعية ، وغايتها المدنية ، وطبيعة الشىء غايته ، والشىء عندما يتطور الى كماله تكون له طبيعة سواء كان الأمر يتعلق بالحيوان أو بالانسان أو بالجماعة البشرية · ولكن عند فيكو توجد طبيعة الشىء فى البداية وليس فى النهاية كما هو الحال عند أرسطو ، وكلاهما نشوئى تكوينى تطورى بالرغم مما يبدو بينهما من اختلاف · واذا كان السوفطائيون أرادوا بيان التعارض بين الطبيعة والمدنية فقد جمعهما أرسطو بقوله ان الانسان حيوان مدنى أو سياسى · واذا سمى فيكو عالم الأمم عالم البشر فانه يعنى أن ما كان حيوانا فى عالم الطبيعة يصبح بشرا فى عالم الأمم · وأنه بدرجة ما يصبحون فى عالم الأمم بشرا ، يصنعون عالم الأمم ويصنعون أنفسهم ·

أما لفظ « المشترك » فانه لا يعنى اشتراك أو الشيوع فى الابضـــاع والنساء والأولاد والآباء والأمهات بل يعنى غياب النظام أو ما سبق النظام والمؤسسات من خلط أو اختلاط · كما لا يعنى المتبادل أو المتفق عليه بين طرفين مما يفترض النظر والمداولة والاتصال والأثر المتبادل والرضا والاتفاق بل يعنى ما يتمثله الجميع أو الكثير على نحو مستقل بلا حكم أو تفكير يشارك فيه طبقة أو أمة أو شعب أو الجنس البشرى كله · كما لا يعنى الحس المشترك Common Sense الذى ينشأ بالاتصال والتفاهم بل يعنى أن الأفكار التى تنشأ لدى الشعوب المختلفة التى لا يعرف بعضها البعض لها قدر من الحقيقة· فكل شعب له اله بصرف النظر عن أسمائه المختلفة لدى الشعوب· فالمثالية طبيعة

مشتركة بين الأمم أو فطرة أو جبلة على ما يقول الأصـــوليون القدماء فأسطورة « جوفا » لها أساس مشترك عند جميع الشعوب ، وبالتالى تكون حقيقة ، فالحقيقة وجود شيء بين شعوب مستقلة عن بعضها البعض ، وبتعبير القدماء ، تواتر الأفكار والآراء وتشابهها وتطابقها مقياس للحقيقة بالرغم من اختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف ، مثال ذلك اشتراك الشعوب كلها البدائية منها والمتمدنية فى ثلاث نظم اجتماعية أو عادات بالرغم من استقلالها عن بعضها البعض وتفاوتها فى الزمان والمكان وهى : الدين ، والزواج ، ودفن الموتى . لذلك أخذها فيكو مبادىء للعلم الجديد . مثال آخر اللغة العقلية المشتركة بين الشعوب والتى تعبر عن طبيعة الانسان والتى بها يدرك جواهر الأشياء فى حياته الفردية والاجتماعية وهى الحكم والأمثال العامية التى تتكرر عند جميع الأمم قديما وحديثا . وقد اتخذها فيكو مادة العلم الجديد التى يمكن من خلالها وصف طبيعة الانسان ، بل ان وجود كلمتين عاديتين فى لغتين مستقلتين لهما نفس المعنى لدليل على وجود هذا القاسم الذهنى المشترك بين الشعوب .

ويعنى لفظ « الأمة » الميلاد أو البداية بالميلاد أى جنس له بداية مشتركة، لغة ومؤسسات ونظم مشتركة . ولا يعنى فيكو بالأمة الدولة القومية المعاصرة بل يركز على ثلاث أشياء : الأول النظم والمؤسسات الاجتماعية لدى كل أمة أو شعب . والثانى وجود كل أمة أو شعب مستقلا عن الأمة الأخرى ليس بهدف النقاء العنصرى بل من أجل تطور نظمها ومؤسساتها على نحو مستقل دون أدنى أثر من حضارة على حضارة أخرى . والثالث تطور هذه النظم والمؤسسات من داخلها وليس من خارجها ، ويصف فيكو الأمة ليس فقط كعنصر أو جنس بشرى بل كحضارة فى أوج نضجها . ويستعمل لفظا آخر ليدل به على أولى مراحل التطور مثل قوم أو شعب Gens . ويتصور فيكو أربعة مراحل من تطور أشكال المجتمعات . الأولى الأسر ، والثانية الأقوام أو العشائر Gentes ، والثالثة الشعوب ، والرابعة الأمم . ويعنى لفظ قوم أو شعب فى الصـــفة Gentile أمى أو بدائى أو أولى بمعنى التكوين أو النشأة . وله فى القانون الرومانى معنى القرابة من أجل تحديد الميراث وهو المعنى العربى أيضا من لفظ « أم » ولكنه عند فيكو يعنى « ما له طبيعة » ويمكن أن يكون موضوع دراسة العلم الجديد . والأمم كلها تنضم الى عالم الأمم أى عالم البشر أو العالم الانسانى فى مقابل العالم الطبيعى .

وتعيش الأمم منعزلة عن بعضها البعض قبل أن تدخل فيما بينها فى علاقات تجارية وسياسية أو فى نظم الأحلاف والاتحادات والحروب والمعاهدات ٠

أما تعبير « القانون الطبيعى » الموجود فى عنوان الطبعة الأولى وكذلك تعبير « النسق الجديد » المخالف لنسق القرن السابع عشر ونظريات القانون الطبيعى عند جروسيوس Grotius ، زلـــــدن Selden ، بوفنــدورف Pufendorf فقد اسقطهما فيكو من العنوان النهائى وان بقى معناهما ٠ فالعلم الجديد يحاول الكشف عن قانون طبيعى لتطور الشعوب بدراسة الطبيعة المشتركة بين الأمم من خلال النظم والمؤسسات الدينية والعلمانية والدول فى حين أن القانون العام هو القانون الشامل الذى تشارك فيه جميع الأمم والشعوب ، وهو القانون الطبيعى ٠ كما يميز فيكو بين القانون المدنى وقانون الشعوب ، فالقانون المدنى يختلف من مدينة الى مدينة ومن دولة الى دولة ومن نظام سياسى الى نظام آخر فى حين أن قانون الشعوب هو أيضا قانون عام وشامل ، تعبير ضرورى عن المجتمع الانسانى ، قانون مطبوع لدى كل شعب لأنه من وضع العقل الطبيعى الذى يشارك فيه الانسان وربما الحيوان ٠ وهى نفس التفرقة بين القانون Jus والفقه Lex ٠ فالأول نظام طبيعى عقلى ، والثانى وضعى من صنع البشر ٠ الأول دائم ثابت لا يتغير ، والثانى يتغير طبقا للظروف والأحوال ٠ الأول يشمل العادة الثابتة والثانى يعبر عن ارادة المشرعين فحسب ٠

أما تعبير « مبادىء الانسانية » فى الطبعة الأولى فهو مرادف للطبيعة المشتركة بين الأمم ، فالانسانية تعنى المدينة أو المدنية أى المعنى التكوينى ، المبادىء التى بها تصبح الانسانية كذلك والتى تخلقها الانسانية من طبيعتها ٠ ولا يعنى ذلك وجود ماهية انسانية مستقلة فردية أو اجتماعية فان هذه الماهية عند فيكو تنشأ من مجموع العلاقات الاجتماعية وتطور النظم الاجتماعية وكما يقول الماركسيون والوجوديون ٠ ولكن هذه « الانسانية » تقوى كلما تقدمت فى مراحل تطورها ٠

ويقسم فيكو كتابه الى خمسة كتب غير متساوية فى الكم ، أطولها الكتاب الثانى عن « الحكمة الشعرية » ، وأقصرها الكتاب الخامس عن « تطور النظم

الانسانية عندما تنهض الشعوب من جديد » (٨) · ويختلط قانون تطـــور الشعوب فى مراحلها الثلاث بحضارات الشعوب ، فبينما يظهر هذا القانون بصراحة ووضوح فى المقدمة « فكرة الكتاب » الا أنه يعود ويختفى ولا يظهر الا في الكتابين الرابع والخامس عن تطور الشعوب في دورتها الأولى وعن تطورها فى نهضتها الثانية · ولكن فيكو لا يعرض لهذا القانون عرضا مفصلا في أى من الكتب أو أقسامها بل يذكره دائما دون أن يخصص له قسما مستقلا يعرضه فيه ويستوفيه ولكن على الباحث أن يجمعه من الشتات · كما يضم الكتاب الأول المبادىء العامة للعلم فى صورة بديهيات أو أوليات عقليـــة واضحة بذاتها تحدد بناء العلم الجديد · أما الكتابان الثانى والثالث فانهما يعطيان الحكمة الشعرية · ويعرض لسؤال الوجود الحقيقى التاريخى لهوميروس شاعر اليونان مبينا أن تاريخ الشعوب فى حكمتها ، وأن حكمتها فى شعرها · أما الخاتمة فان فيكو يعرض فيها لعقيدة العناية الالهية كراعية لنظم الحكم وكأنه يريد ختاما تقليديا لمضمون كتاب غير تقليدى ·

ثالثا : المبادىء العامة لفلسفة التاريخ :

يبدأ فيكو فى الكتاب الأول بعنوان « وضع المبادىء » بارساء القواعد العامة لفلسفة التاريخ (٩) · فيعرض أولا للمادة العلمية التى يحللها فى جداول زمنية تخطىء وتصيب · وقد تم اختصاره نظرا لأنه مجرد عرض لأساطير الشعوب الوثنية الأولى ، ولكن تبدأ أهمية هذه المبادىء فى الجزء الثانى عن « العناصر » والذى يعرض فيه فيكو على طريقة اقليدس لمائة وأربع عشرة مصادرة أو بديهية يقوم عليها العلم · ثم يحـــدد فيكو ثالثا

---

(٨) هذه هى أقسام الكتاب

— The idea of the work, p. 3-8.
— Book one : Establishment of Principles, p. 11-65.
— Book Two : Poetic Wisdom, p. 69-241.
— Book Three : Discovery of the true Homer, p. 245-80.
— Book Four : The course of the Nations Run, p. 283-347.
— Book Five : The Recourse of Human Institutions which the Nations take when they rise again, p. 315-7.
— Conclusion of the work : On an Eternal common wealth, in each Kind Best, ordained by Divine Providence, p. 375-84.

(9) Ibid., p. 11-65.

« المبادىء الثلاثة التى يقيم عليها العلم وهى الظواهر الاجتماعية الموجودة فى كل مجتمع ولدى كل شعب . وأخيرا يتحدث فيكو عن المنهج الاستقرائى المتبع فى اقامة فلسفة التاريخ أسوة بتأسيس علم الطبيعة على نفس المنج لدى بيكون .

ويعطى فيكو أولا جدولا زمانيا لشعوب سبعة . ويقسم تاريخهـا طبقا لمراحل التاريخ الثلاث . فهذه الشـــعوب هى العبرانيون ، والكلدانيون ، والسكيثيون Scythions ، والفينيقيون ، والمصريون ، واليونان ، والرومان ابتداء من الطوفان حتى الحروب الثانية بين روما وقرطاجنة ، ويسرد تاريخ الرومان وقوانينهم ونظمهم ، ويشرح أهم القوانين مثل القانون الجمهورى الذى تغير به النظام الرومانى من الارستقراطية الى الشعبية وقانون العبودية من أجل الوفاء بالدين والغائه (١٠) .

ولكن تبدو أهمية هذه المبادىء العامة عندما يتحدث فيكو ثانيا عن « العناصر » والتى يعرض فيها للمصادرات والأوليات والبديهيات التى تقوم عليها فلسفة التاريخ . وبالرغم من تفصيلها فى مائة وأربع عشرة مصادرة الا أنه يمكن اجمالها فى عدة أفكار رئيسية واضحة بذاتها (١١) .

فالانسان مقياس كل شىء فى حالة جهله بالأشياء . فاذا عرف شيئا فانه من طبيعة الأمور قياس الغائب على الشاهد كما يقول المناطقة القدماء ، وهنا يحدد فيكو المنظور الانسانى لفلسفة التاريخ ، وأن ليس للانسان الا رؤيته وتصوره وعلمه .

وكل أمة تريد أن تجعل نفسها خالقة ومبدعة لمقومات الحياة ، كما تريد ارجاع تاريخها الى أقدم العصور ، فكل شعب يدعى أنه أصل الانسانية ، المصريون، والكلدانيون، والصينيون، والسكيثيون. وهنا يبين فيكو أن الرغبة فى البحث عن الجذور ، والعودة الى الأصول ، والبداية بالنشأة شىء طبيعى فطرى فى الافراد وفى الشعوب .

---

(10) Ibid., p. 11-17.
(11) Ibid., p. 18-51.

ومن الضرورى ترجيه الفلسفة للافراد وللشعوب وعدم تركهم فى فسادهم وارشادهم الى الأخلاق السليمة · فالفلسفة تصف الانسان كما ينبغي أن يكون فى مقابل التشريع الذى يصف الانسان كما هو كائن · هذا الواجب ضرورى من أجل أن يكون الانسان ذا نفع فى الحياة الاجتماعية · فالانسان الكائن يسلك بدوافع التوحش والبخل والطموح ، وهى الرذائل الثلاث فى الجنس البشرى التى بسببها تنشأ الطبقة العسكرية التجارية الحاكمة التى تجمع بين القوة والثروة فى شكل نظام سياسى · ولكن الفلسفة تبدأ من هذه الرذائل ذاتها لتوجه الجنس البشرى ، وتجعل سعادة الانسان المدنى ممكنة · فالاشياء لا تخرج عن حالتها الطبيعية ولكنها تنحو نحو الكمال بطبيعتها ، وهنا يبدو فيكو أرسطيا تماما فى تصوره للطبيعة والكمال ·

ثم يعرض فيكو لعدة بديهيات تتعلق بالمعرفة الانسانية · فالمعرفة تؤدى الى اليقين فى حالة غياب العلم الحقيقى ، ومن ليس له علم يتمسك باليقين · تعتمد المعرفة على اللغة والتاريخ فى حين يقوم العلم على التأمل والفلسفة · واللغة مرتبطة بالاختيار الانسانى عندما يتعلق موضوع الاختيار بالوعى اليقينى · أما الفلسفة والتأمل فهما مرتبطان بالعقل فى حالة العلم الحقيقى · ومع ذلك فان الاختيار الانسانى غير يقينى لأنه يقوم على المعرفة وليس على العلم ، ولا يتحول الى يقين الا بالحس المشترك Common Sense وادراك منافع الناس وحاجاتهم · وهما المصدران للقانون الطبيعى للشعوب · والحس المشترك حكم بلا تفكير يشارك فيه طبقة أو شعب أو أمة أو الجنس البشرى كله · والأفكار المطردة التى تنشأ لدى جميع الأمم المستقلة عن بعضها البعض يكون لها أساس من الحقيقة ، فاطراد الأفكار مقياس لصدقها ·

وتنشأ النظم الاجتماعية فى زمان معين وبشكل معين ، وتأخذ خصائصها من أشكالها ، وتتغير هذه الأشكال الأولى التى نشأت فيها · فلا توجد عند فيكو خصائص جوهرية كماهيات مستقلة بل توجد علاقات اجتماعية فى التاريخ فى الزمان والمكان ·

والتراث الشعبى له قدر من الحقيقة نظرا لوجوده واستمراره وحفظه وتواتره عبر الأجيال · فهو المعبر عن طبيعة الشعوب · واللغات الشعبية أقدر على حفظ عادات الشعوب من وسائل التعبير الأخرى كالحركات والأصوات ، وبالتالى تنشأ أهمية الفنون اللغوية وعلى رأسها الشعر · ومن

خلال نشأة اللغة يمكن معرفة نشأة العالم ومعرفة بداياته فاللغة مرتبطة بالوجود أو هى « بيت الوجود » على ما يقول هيدجر ٠ كما أن أشعار هوميروس روايات مدنية تحتوى على عادات اليونان القديمة وتقاليدهم ونظمهم وحضارتهم ، وكنز عظيم يحتوى على القانون الطبيعى لشعب اليونان ٠ كما أن قانون « الألواح الاثنى عشر » شاهد على القانون الطبيعى عند الرومان ، هناك اذن لغة طبيعية مشتركة بين الشعوب يتم تهذيبها فيما بعد كما فعل فلاسفة اليونان وكما فعلت فرنسا فيما بعد فى أواسط أوربا ٠ هناك لغة ذهنية مشتركة من خلال الطبيعة المشتركة للأمم تعبر عن ماهية الحياة الانسانية الفردية والاجتماعية ٠ والدليل على ذلك وجود الحكم والأمثال العامية المترادفة لدى كل الشعوب ٠

والتاريخ المقدس ، وهو مادة « العلم الجديد » ، أقدم أنواع التاريخ ، فهو أقدم من التاريخى الدنيوى وأطول مدة ٠ فقد عاشت الانسانية حوالى ثمانمائة عام فى عصر الآباء ، عصر العشائر الكبيرة التى منها نشأت المدن ٠ وفى التاريخ المقدس يميز فيكو بين العبرانيين ودين الوثنيين ٠ الأول أسسه الله والثانى أسسته الطبيعة ٠ فالله هو المؤسس الحق لدين العبرانيين ٠ ويقوم هذا الدين على تحريم العرافة التى مارستها كل الشعوب الوثنية فى دياناتها ٠ بل ان الناس نوعان ، عبرانيون ووثنيون ، عاديون وعمالقة ٠ والعمالقة مخلوقات ضخمة رآها الرحالة وشوه الفلاسفة صورتهم نظرا لطبيعتهم الحيوانية ٠ ويبدو أن فيكو أحيانا يبعد عن البديهيات الى افتراضات مسبقة أو احترازات نظرا لظروف العصر مثل هذه القسمة الأخيرة التى لا يقبلها علم تاريخ الأديان ٠ ويبدأ التاريخ ، ومنه تاريخ اليونان الذى منه نعرف معلوماتنا عن باقى الشعوب ، بالفيضان والعمالقة ، وقد كان الفيضان شاملا على ما ترويه الأساطير وما تقصه عن أحوال الطبيعة ٠

ويذكر فيكو المراحل الثلاث لتطور الشعوب وكأنها قانون بديهى ضمن أوليات العقل ٠ وهو فى نفس الوقت يذكر أن هذه المراحل الثلاث قد ذكرها المصريون فى تصورهم للانسانية وتطورها قبلهم ٠ وهذه المراحل الثلاث تمثل عصورا ثلاثة لتاريخ كل شعب : عصر الآلهة ، وعصر الأبطال ، وعصر البشر ٠ ولكل عصر لغته ، اللغة الهيروغليفية مثل لغة المصريين لعصر الآلهة، واللغة الرمزية مثل لغة هوميروس لعصر الأبطال ، واللغة الشعبية العامية لغة الخطاب والرسائل التى تقوم على العلاقات والحروف الأبجدية لايصال

الحاجات المشتركة والتعبير عنها فى الحياة اليومية ، هذه اللغة لعصر البشر ومن ثم يكون السؤال : هل هذه المراحل بديهية أم حقيقية تاريخية من اكتشاف المصريين أم أنها استقراء تاريخى لتطور الشعوب ؟

ثم يذكر فيكو عدة بديهيات عن المرحلة الأولى مؤداها أن الدين طبيعى فى البشر ، وأن لكل شعب آلهته ، وأنه ينشأ من الخوف أو الجهل أو الخرافة أو الدهشة ، وبالتالى فانه من اختراع الانسان ، فالانسان حيوان متدين كما سيقول فيورباخ فيما بعد · فهناك حوالى ثلاثون ألف اسم للآلهة ، وكلها مرتبطة بالحاجات الطبيعية والاخلاقية للانسان ، وتعبر عن رغباته وأهوائه وعواطفه فى العصور الأولى · لذلك بدأت الشعوب الأولى حياتها بالدين أول مبادىء العلم الثلاثة ، وأول النظم الاجتماعية قبل الزواج ودفن الموتى · وعندما يبلغ شعب ما درجة عالية من التوحش واستعمال السلاح بحيث لا يكون للقانون فى حياته أى مكان فان أقوى وسيلة لاخضاعه يكون الدين · وعندما يجهل الانسان الأسباب الطبيعة التى عنها تصدر الاشياء ويعجز عن فهمها بالقياس الى أشياء أخرى فانهم يسقطون على طبيعتهم الخاصة ، ويقول العامى حينئذ : « المغنطيس يحب الحديد » · فتصور الجاهل للطبيعة نوع من الميتافيزيقا الشعبية يرجع فيها علل الأشياء الى ارادة خارجة عليها ، هى ارادة الله ، دون اعتبار للوسائل التى تستعملها الارادة الالهية ذاتها لتحقيق الأفعال واحداث الأثر فى الأشياء · وعندما تخاف العقول فانها تكون مؤهلة للخرافة · وعندما يقع الناس فريسة للخرافة فانهم يخشونها ، ويرجعون اليها كل مايتخيلونه ويرونه ويصفونه ، والدهشة تنشأ أيضا من الجهل ، وكلما عظم موضوع الدهشة دل ذلك على شدة الجهل وأدى الى زيادة التعجب · كما ينشأ حب الاستطلاع ، هذه الصفة الفطرية فى الانسان ، من الجهل · وفى نفس الوقت يكون الدافع على المعرفة ونشأتها عندما توقظ الدهشة العقول وتعطى عادة التساؤل عن معانى الظواهر غير العادية فى الطبيعة ·

وفى هذه الحالة يكون الخيال أقوى من الاستدلال ، وتبرز أهمية الشعر · فهو الذى يعطى الأشياء الميتة معانيها مستمدا اياها من عواطف البشر وانفعالاتهم ، ويكون الشعراء كالأطفال الذين يتحدثون مع لعبهم وكأنهم يتحدثون مع أشخاص أحياء · وهذا يثبت أن الناس بطبيعتهم شعراء فى مرحلة الطفولة ، وأن الانسانية تتحدث بالشعر وهى فى البداية فى طفولتها

الأولى ، وهنا يختلط الدين بالشعر ، والآلهة بالأبطال · فيسمى الرجال الغلاظ الشداد آلهة اما لأعمالهم البطولية الرائعة أو اعجابا بالقوة الحالية التى يتمتعون بها أو بالنسبة للمنافع التى أعطوها للانسانية · وهو المعنى المجازى الذى استعمله العبرانيون كما لاحظ اسبينوزا من قبل(١٢) · وهنا تنشأ الأساطير التى يجتمع فيها الدين بالشعر مثل أسطورة الخلق لدى كل أمة ، وأسطورة الفيضان · فكل أمة لديها يهوا أو اله ، وكل شعب لديه هرقل ابن يوفا · وقد كان أول حكماء اليونان هم الشعراء الدينيون (اللاهوتيون) الذين ازدهروا قبل الشعراء البطوليين · تفسر الأساطير بدايات الأشياء ونشأة الكون عند كل الشعوب ، ويعزو المصريون الى هرمس المثلث العظمة كل الاكتشافات المفيدة والضرورية للحياة الانسانية · وكان أول لاهوت للمصريين تاريخا مطعما بالأساطير خجلت منها الأجيال بعدها فأولتها تأويلا صوفيا باطنيا ، وهو أيضا ما يحدث لدى جميع الشعوب الأولى · كان المصريون أول المؤلفين من الشرقيين ، تلاهم اليونان والرومان · وفى الدورة الثانية كان الشعراء هم أول الكتاب فى اللغات الأوربية الحديثة ، والشعر البطولى أقدم أنواع الشعر ، والشعر ذو المقطعين أبطؤها · والشعر اليامبى **lambique** (الرجز) أقرب أنواع الشعر الى النثر ·

ويستعمل فيكو للحديث عن الدين والشعر تشبيه الأطفال · فمن طبيعة الأطفال أنهم من خلال الأفكار والأسماء المرتبطة بالرجال والنساء والأشياء التى عرفوها يطلقون بعد ذلك نفس الأسماء على الرجال والنساء والأشياء المشابهة · فالمنطق البشرى يبدأ بالحس ، والمعرفة البشرية تبدأ بالحس ثم بعد ذلك يستمتع العقل بالاطراد والتكرار والتشابه · فالذهن الانسانى بطبيعته ولارتباطه بالحواس يرى نفسه فى الجسم ، ويصعب عليه أن يفهم نفسه بالفكر · فالتشبيه سابق على التنزيه كما أن التجسيم سابق على التشبيه على ما يقول علماء أصول الدين القدماء ·

والأطفال شعراء كما أن الشعراء أطفال يتمتعون بخيال خصب وذاكرة قوية ، فالخيال ذاكرة مركبة أو ممتدة فى الزمان · ويبدع الأطفال فى التقليد،

---

(١٢) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ١٢٥ ـ ١٢٨ ، ترجمة وتقديم د· حسن حنفى ، الطبعة الأولى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ، الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٩ ·

ويدخلون على أنفسنا السرور من تقليدهم لكل ما يفهمونه ٠ واذا كان كل انسان ذى استعداد طبيعى قادرا على تعلم صناعة ما فان الشاعر ان لم يكن شاعرا بالفطرة فانه لا يستطيع أن يتعلم الشعر صنعة ٠ واذا كان الأطفال يبدون فان شعراء الطبيعة لا يقلدون ، وتسير الروح الانسانية عند الاطفال والشعراء بطريقة واحدة ٠ اذ يشعر البشر أولا قبل أن يدركون ، ثم يدركون بذهن مضطرب ثم يفكرون بعد ذلك بذهن واضح ٠ وما يظهر للبشر أولا على أنه موضع شك أو غموض فانهم يفسرونه بطبيعة الحال طبقا لطبائعهم الخاصة وأهوائهم وعاداتهم ٠

وليست اللغة وحدها هى وسيلة التعبير ، اذ يعبر البكم عن أنفسهم بالايحاءات أو بأشياء ذات علاقات طبيعية مع الأفكار التى يريدون التعبير عنها ٠ يصدر البكم أصواتا لا مقاطع لها بالغناء ، ثم يعلم التلعثم فى الغناء ألسنة الناس النطق ، فالغناء قادر على التعبير عن الانفعالات الانسانية ، وقد بدأت اللغات بالكلمات ذات المقطع الواحد لسهولة النطق بها كما هو الحال عند الأطفال ٠

ويذكر فيكو عدة بديهيات أخرى تتعلق بتطور المجتمعات البشرية وتطور البشر أنفسهم ، فقد بدأت الحياة الانسانية أولا فى الغابات ثم الأكواخ ثم القرى ثم المدن وأخيرا الأكاديميات ، وكان مجتمع العلماء هو آخر مرحلة من تطور البشرية ، وهنا يبدو القانون متجها نحو الذروة والكمال ٠ ولكن أحيانا أخرى يذكر فيكو التطور البشرى أخذا فى الاعتبار السقوط والانهيار بعد الكمال والذروة ٠ اذ يشعر الانسان أولا بالضرورة ثم ينظر الى المنفعة ثم يبحث عن الراحة ثم يسلم نفسه للمذات ثم يتحلل فى الترف ، ويقع فى الجنون ، ويفقد هويته ٠ كما أن طبيعة الشعوب تكون أولا الغلظة ثم القسوة ثم اللين ثم الرقة وأخيرا الانحلال ٠ وفى الجنس البشرى يظهر أولا الضخم والخليط ثم المعتز بالنفس والعظيم ثم الباسل والعادل ثم العظمة والبهاء ، وبعد ذلك يأتى الهوائى المتقلب ثم يسود الانحلال والجنون ٠

يذكر فيكو هذه القوانين على أنها عادات بشرية ٠ فالعـــادة ملك ، والقانون طاغية ٠ العادة معقولة ولكن قد لا يعبر القانون عن العقل الطبيعى بل عن ارادة البشر ، ولكن المعتاد أن القانون الطبيعى للشعوب الأولى يكون معاصرا فى نشأته لعادات الأمم ومتطابقا معها من حيث الحس المشترك دون أى تدبر أو روية ومع استقلال كل أمة عن الأمة الأخرى ٠ والعادات البدائية

وخاصة فيما يتعلق بالحرية الطبيعية لا تتغير مرة واحدة ولكن على درجات، وتستغرق مدة طويلة . ولكن نظام الأفكار يتبع نظام المؤسســـات ، وتبدأ النظريات بنشأة موضوعاتها ، ثم يضطر البشر الى الاحتفاظ بذكريات القوانين والنظم التى تربطهم بمجتمعاتهم فتكون سجلا لتطورهم ٠

ثم ينتقل فيكو بعد ذلك الى سلسلة أخـــرى من البديهيات تتعلق بنظم الحكم الملكية والاقطاعية والارستقراطية وما يتعلق بها من أنظمة اقتصادية واجتماعية ، نشأة وتطورا واكتمالا ٠ ويبدأ فيكو باقرار مبدأ بديهى عام وهو تطابق الحكومات مع طبيعة المحكومين أى أن النظم السياسية تعبر عن طبيعة الشعوب على عكس ما يقوله ابن خلدون من أن الناس على دين ملوكهم ، الأولى نظرة طبيعية والثانية نظرة الهية ٠ الأولى تصـــور تحتى والثانى تصور فوقى ٠

ويبدأ فيكو ببيان نشأة النظم الملكية ، لما بدأت كل الشعوب حياتهـا الطبيعية بعبادة اله ما فى الدول العشـــائرية كان الآباء هم الحكماء تحت وصاية الالهة ٠ وقد حاول الكهنة تفسير هذه الوصاية لصالحهم ولكن نجح الملوك أخيرا فى تحويلها الى قوانين لعشائرهم ٠ فالملوك هم أول من حكموا العالم ، فقد كانوا أجدر الناس من حيث الطبيعة ٠ وكانوا هم الحكماء ، يجمعون بين الحكمة والملك والكهانة ٠ الملكية اذن أول نظام للحكم عرفته البشرية ٠ وفى الدول العشائرية مارس الآباء سلطة الملوك خاضعين لله ، لهم السلطة على أولادهم وممتلكاتهم وما ملكت ايمانهم ٠ فهم البطاركة والآباء والأمراء والرؤساء ، وقد حصلت العشائر على أسمائها من الآباء فى الحالة الطبيعية ٠ كان الملوك رؤساء الدين والدولة ٠ وكانوا يقومون بتطبيق القوانين داخل البلاد ويشنون الحروب خارجها ٠

أما النظام الاقطاعى فقد نشأ ابتداء من أن البعض قد اعتزل العالم الهمجى غير القانونى وكون أسرا ٠ عاش البعض منها فى حقول ثم عاش فيها الأبناء من بعدهم ٠ لا يمكن اذن فهم نشأة التجمعات البشرية الأولى قبل هؤلاء الفارين الذين أرادوا انقاذ حيـــاتهم بحمـــاية الآباء لهم ، وزراعة أراضيهم ٠ تبدأ هذه التجمعات بالنظام الاقطاعى نظرا لما يعود على الناس من الفائدة منه ٠ فظهر القانون الخاص بالحقول وهو أول قانون زراعى فى العالم ٠ وفى كل الأمم القديمة التى يوجد فيها عملاء وزبائن يظهر فيها أيضا النظام الاقطاعى ٠ ويظل الاقطاعى صاحب القوة والسيطرة لأن من علامات

القوى ألا يفقد بالجبن ما حصل عليه بالشجاعة · ولم تكن هناك قوانين لمعاقبة الاهانات الخاصة أو لتصحيح الأخطاء الشخصية ·

أما النظام الارستقراطى فانه يقوم على أكتاف النبلاء الذين يقسمون بأن يكونوا أعداء أبديين للعامة · ويقوم النظام على الثروة وتركيزها فى طبقة النبلاء لأن الثروة تزيد من قوة الطبقة · وتكون النظم الارستقراطية على حذر دائم من الدخول فى حرب خشية أن تتحول العامة الى محاربين · والحرب فى هذه النظم تؤدى الى البطولة ، كما تؤدى فى السلم الى التمسك بالشرف والتنافس عليه ثم يكون الشرف بالتالى باعثا على الشجاعة فى السلم والحرب · ثم تنشأ المعارضة شيئا فشيئا فى المدن من أجل مساواة الطبقات العامية مع طبقة النبلاء فى الحقـــــوق ، وتطالب بالقوانين التى لا يريدها النبلاء ، وتطمح العامة من أجل أن تحصل على نتاج كسبها ، ولكن طبقة النبلاء توقف القوانين حتى لا يتساوى الضعفاء والاقوياء ·

وأخيرا تنشأ النظم الشعبية تعبيرا عن رغبات العامة ، ولكنها تقود صراعا من أجل السلطة بالسلاح فى وقت السلم ، وتصدر القوانين باسم السلطة وليس باسم القانون · ومع ذلك تثبت الحرية الطبيعية ضد النظم الملكية والاقطاعة والارستقراطية ، وتمحى مظاهر العبودية الاجتماعية التى تجعل الانسان ضمن المقتنيات · ولكن هذه النظم الشعبية ذاتها تحوف بها المخاطر · فبعد أن يحاول الناس التحرر من العبودية والحصول على أكبر قدر ممكن من المساواة ، تحاول العامة تجاوز المتساوين معها فتتحول النظم الشعبية الى نظم قوية تقوم على السيطرة · ثم تضع العامة نفسها فوق القوانين التى لا تراعيها فتتحول نظم الحكم الى فوضويات لا يوجد فيها طاغية واحدة لأنهم كلهم طغاة · وأخيرا تحاول العامة أن تجد خلاصها من جديد فى عودة النظم الملكية · فبعد أن تضطر العامة لقبول سلطة النبلاء ، وبعد أن يضطر النبلاء لقبول سلطة العامة ، يضطر الجميع لقبول سلطة الملوك · ومن ثم ينتهى جدل السيد والعبد على ما يقول هيجل لصالح الملك ، ولا يستمر فى دورة أبدية ·

ثم يعطى فيكو بعد ذلك عدة مبادىء عامة عن حياة العمران · فبعد الفيضان عاشت الأسر أولا فى الكهوف ثم على سفوح الجبال ثم انتقلت الى السهول ثم الى شواطىء البحار ، كما تنشأ المدن أولا داخل البلاد ثم بعد ذلك تنشأ المدن الساحلية · وقد كانت مدينة صور أولا فى الداخل ثم حولها

الفينيقيون الى مدينة ساحلية ، فقد كان الفينيقيون أول بحارة فى العالم · فالمدن الداخلية أكثر قدرة على الدفاع عن نفسها من المدن الساحلية · وقد بنى اليونان عدة مدن يونانية على ساحل أيونيا تم تدميرها بسهولة بعد ذلك· ونظرا لضرورات الحياة يترك الناس أرضهم طمعا فى مزيد من الثروة عن طريق التجارة أو لحمل ثرواتهم معهم حرصا عليها من الضياع ومخاطر الاستقرار ، والشعوب الأولى لا يمكن النفاذ اليها الا من الخارج عن طريق الحرب أو من الداخل عن طريق فتح حدودها للتجارة مع الغرباء ·

وينهى فيكو بديهياته حول الله والقانون والمساواة · فهناك أقوام كبيرة وأقوام صغيرة ، ولكل منها اله ، فالآلهة تصنع قدر الأقوام ! أما القانون فانه يكون بمثابة الحكمة لدى الشعوب المحدودة الأفكار التى لم تبلغ بعد شأوا من الحضارة والتطور · وينشأ اليقين فى القانون من غموض الحكم وتأييد السلطة ، أما الأذكياء فانهم يأخذون المنفعة قانونا · أما حقيقة القانون فانه نور يعين ، وعظمة تأتى اليه من العقل الطبيعى · أما بالنسبة للمساواة ، فالمساواة المدنية حكم محتمل لا يعرفه كل الناس · أما المساواة الطبيعية فانها تعبير عن العقل الانسانى ، ودرجة التطور نحو الكمال ·

بعد هذه البديهيات التى يسميها فيكو « العناصر » ، يتحـــــدث عن « المبادىء » وهى الحقائق البديهية لدى كل الشعوب دون الاستعانة بالتراث المكتوب بل بناء على تنظير مباشر للواقع وسبر لأغوار الطبيعة البشرية · فالعالم الانسانى من صنع الانسان ، وبالتالى توجـــد مبادؤه فى الذهن الانسانى · فالواقع والذهن شىء واحد ، وكأن فيكو هنـــــا يرصد مسبقا « فينومنيولوجيا الروح » عند هيجل ·

هناك ثلاثة مبادىء هى فى نفس الوقت عادات للشعوب ونظم لها · الأول أن كل شعب له دين · ولا يوجد شعب يجهل الدين على خلاف ما يرويه بيل وبعض الرحالة من أنهم رأوا شـــعوبا بلا دين ، يجهلون الله · فهؤلاء الرحالة لا يبغون العلم بل يديرون تسويق مؤلفاتهم فحسب · العبرانيون ، والمسيحيون ، والوثنيون والمسلمون (المحمديون) كل هؤلاء لهم دين ، وقد آمنت كل الشعوب باله مجسد أو غير مجسد يعتنى بالعالم ويرعاه · وهذا ما أكده الفلاسفة جميعا على اختلاف مذاهبهم · والثانى أن كل الشعوب لديها احتفالات بالزواج ، فالعلاقات الجنسية الحرة دون رباط رسمى علاقات شريرة ، ينتج عنها أطفال بلا أسر ، يتركون فى الخارج ، وظيفة الأسرة اذن

رعاية الأطفال الشرعيين واعطائهم التعليم والدين واللغة · والثالث أن كل الشعوب تدفن الموتى ، فلا يوجد شعب يترك موتاه بلا قبور ، فنحن جميعا زملاء فى البشرية ، وعندما تناقش خلود الروح فنحن نشـــارك فى نفس الانسانية ، وقد ذكرت كل الديانات هذا المبدأ وعرفته الحضارات ، وكتبت حوله القصص والمسرحيات (انتيجون) (١٣) ·

وأخيرا يتحدث فيكو عن منهج « العلم الجديد » ويحدده على أنه منهج الاستقراء الذى يبدأ من الطبيعة الى الفكر · فالمنهج يبدأ حيث يبدأ الموضوع ، وبالتالى يكون الموضوع هو منهج ذاته ، ويكون تطور الموضوع ضمن خطوات المنهج · وهنا يلحق فيكو أيضا بهيجل فى توحيده بين الموضوع والمنهج بين الواقع والجدل · لذلك يجب البدء باللغويين والفلاسفة والكتاب والأدباء والشعراء والمشرعين وكل من حاولت الانسانية تدوين نفسها من خلالهم · ويعطى فيكو نموذجا من هذا المنهج التجريبى بنشأة فكـــــرة الله أو الدين الموجودة لدى كل الشعوب المتحضرة والبدائية · فعندما يعيش الانسان لحظات اليأس من كل عون للطبيعة ، ويرغب فى شىء أعلى منها لمساعدته يكون هو الله · واذا ما وصل المنحلون الى سن متقدمة فى العمر يكتشفون الدين · وهذا ما يثبته البدائيون الذين يعيشون حياة الانفعـــال · أما الميتافيزيقا الشعبية ولاهوت الشعراء فانه أيضا ينتهى الى نفس النتيجة · اذ يعيش البشر ، نظرا لطبيعتهم الفاسدة ، تحت سيطرة حب الذات ويسيرون وراء منفعتهم الخاصة ، وبالتالى يعجزون عن السيطرة على انفعالاتهم ، وبعد الزواج كان لزاما على الانسان أن يوفق بين منفعته ومنفعة أبنائه · وبعد الحياة الاجتماعية كان لزاما عليه أيضا أن يوفق بين مصلحته ومصـــلحة الآخرين ، وبين مصالح الآخرين ومصالح الشعب ككل ، ثم بين مصالح الشعب ومصالح الجنس البشرى · ولما كان الانسان لا يبغى الا صالحه الخاص كان لابد من العناية الالهية كى تضعه داخل نظم تعلمه العدالة وتحد دوره كعضو فى الأسرة وفى المجتمع وفى المدنية والانسانية · ولما كان غير قادر على الالتزام بهذه النظم فانه يسمى العادل منها ما يحقق منفعته الخاصة ، وما ينظمها يسميه العدالة الالهية ، وما يحكمها يسميه العناية الالهية ، وهنا

---

(١٣) ينوه القرآن بذلك بقوله « فبعث الله غرابا يبحث فى الأرض ليريه كيف يوارى سوأة أخيه · قال ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوارى سوأة أخى فأصبح من النادمين » (المائدة : ٢١) ·

يبدو فيكو متفقا مع هوبز فى أن الدين ضرورى لصالح البشر ، وأن كليهما ينظر العقيدة المسيحية ، عقيدة الخلاص من الخطيئة عن طريق المسيح ٠

العلم الجديد اذن هو اللاهوت العقلى المدنى للعناية الالهية التى يؤمن بها الرواقيون عن طريق الصلة بين العلة والمعلول ٠ اذ أنهم فى نظام الأشياء الطبيعى يسمون اللاهوت الطبيعى ميتافيزيقا صفات الله وأفعاله فى الطبيعة ، والابيقوريون عن طريق المنافسة العمياء بين اللذات ٠ العلم الجديد اذن يأخذ موضوع العناية الالهية فى التاريخ حين تكشف عن نفسها فى العادات والنظم الطبيعية ٠ وهنا يلحق هردر بفيكو ، فقانون تطور البشرية عند هردر هو أيضا العناية الالهية وتحويلها من صفة لله الى قانون للتقدم ٠ ويحلل العلم الجديد الافكار الانسانية حول الحاجات الانسانية ومنافع الحياة الاجتماعية وهما المصدران الدائمان للقانون الطبيعى للشعوب ، فتاريخ الأفكار هو تاريخ الانسانية لنفسها ٠ موضوع العلم الجديد اذن هو الحس المشترك للجنس البشرى أو شعور البشرية جمعاء ٠

وتأتى براهين العلم من الفلسفة واللغة مثل اتفاق الأساطير والنظم الذى يدل على أنه اتفاق بالطبيعة وليس وليد المصادفة ، اتفاق العبادات البطولية مع النظم ، اتفاق المعانى الاشتقاقية للغات البدائية مع النظم ، وفهم النظم من خلال الكلمات ومعانيها اللغوية الأصلية أو المجازية المتطورة ٠ القاموس الذهنى للنظم الانسانية الاجتماعية هو نفس القاموس الذى لدى كل الشعوب والذى يتم التعبير عنه بطرق مختلفة وطبقا للغة كل شعوب : التراث الشعبى المحفوظ الذى يصحح اخطاء المؤرخين ، الشذرات القديمة التى يمكن بعد التأليف بينها أن تعطى المعنى والدلالة ، معرفة أثار هذه النظم بالرجوع الى عللها الأولى ٠ هذه البراهين كلها تجعلنا قادرين على معرفة « عالم البشر » كما عرف بيكون « عالم الطبيعة » وبنفس المنهج الاستقرائى الذى يمكن تلخيصه فى شعار « انظر وفكر » ٠

رابعا : الحكمة الشعرية :

وتعبير « الحكمة الشعرية » هو أكثر التعبيرات استعمالا عند فيكو ، وعنوان الكتاب الثانى وهو أطول الكتب فى أقسام كتاب « العلم الجديد » ٠ وبالتالى يكون الكتاب الأول عن « اقامة المبادىء » مجرد تمهيد له ، ويكون

الكتاب الثالث عن « اكتشاف هوميروس الحقيقى » تكمـــلة له ، والرابع والخامس عن مسار الشعوب فى دورتها الأولى ثم الثانية عندما تنهض من جديد مجرد تطبيق للحكمة الشعرية مرة ثانية فى دورات الحضارات المتتابعة. فقد بدأت البشرية بالشعر ، فكان شـــعراؤها هم حكمـــاؤها وعلماؤها ومشرعوها ، لم يكن هوميروس والتراجيديون اليونان مجرد شعراء أو أدباء فقط بل كانوا أصحاب معرفة ودين وأخلاق وسلوك وارشادات للحياة العملية بل كانوا أيضا واضعى قوانين. فكل مدينة يونانية أسسها اما مشرع أو بطل، لم يخلق الشعراء العالم كما خلقه الله ولكنهم خلقوه بالخيال ، واللفظ اليونانى Poetikos مشتق من فعل Poiein أى يفعل أو يخلق ، فالشعر يمثل بدايات الفن والعلم والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق والاقتصاد والطبيعة والكونيات والفلك والتواريخ والجغرافيا . يقول فيكو أنه فى هذا الكتاب الثانى سيبين كيف استطاع مؤسسو الانسانية الأولى بالاعتماد على اللاهوت الطبيعى (الميتايفيزيقا) تخيل الالهة ، وبالمنطق اختراع اللغات ، وبالأخلاق خلق الأبطال ، وبالاقتصاد اقامة الأسر ، وبالسياسة المدن ، وبالطبيعة بدايات الأشياء وكأنها الهية ، وبفيزيقا الانسان خلقوا أنفسهم ، وبالكونيات تصوروا لأنفسهم عالما مملوءا بالآلهة ، وبالفلك نقلوا الكواكب والافلاك من الأرض الى السماء ، وبالتواريخ أعطوا أوقاتا للبدايات ، وبالجغـــرافيا استطاع اليونان وصف العالم كله ابتداء من اليونان . فكل مظاهر الحضارة من اختراع الانسان ، والبشرية خالقه لذاتها على مايقول فيورباخ فيما بعد ، وأن العلم ذاته الذى يزهو به الناس على أنه صورة للطبيعة هو أيضا من اختراع الانسان ، وأن بيكون كان نبى العلم فى العصر الثانى للبشرية ، ومشروعه الضخم « الاصلاح العظيم » لم ينشر منه الا « تقدم العلم » و « الأورجانون الجديد » ، أكبر انجاز للقرن السابع عشر . وعلى منواله صاغ فيكو « العلم الجديد » فى القرن الثامن عشر . ولكن الفرق أن بيكون أراد العلم الآن فى صورته الكاملة وفيكو أراد وصف نشأته وتطوره واكتماله ، فالعلم يبدأ حيث يبدأ موضوعه .

والحكمة موجودة لدى كل الشعوب فى أساطيرها وقصصها . فكل قصص الشعوب لها بدايات أسطورية . وكان الشعر هو لغة التعبير عن هذه الحكمة . فأول الحكماء عند اليونان هم الشعراء اللاهوتيون . ثم بعد ذلك قدم اليونان أنفسهم من خلال الفلسفة . ولكن المصريين قدموا أنفسهم من خلال اللاهوت الطبيعى (الميتافيزيقا) . وكل شىء يولد يكشف عن البدايات،

والبدايات لدى الشعوب ولدى من من خلالهم تخلد الشـــــعوب ذواتها أى الشعراء وهم الحكماء والعلماء ٠

ويشترك اليونان والمصريون فى خمسة أشياء : احترام الدين فقـــد تأسست الشعوب الوثنية بأساطير حول الدين ، اعتبار النظام المدنى مستمدا من حكمة تفوق قدرة الانسان ، بحث الفلاسفة عن أشيـــياء مدعاة للتأمل والتفلسف ، ايجاد وسائل التعبير عن فلسفاتهم فى الألفاظ والتغيرات التى تركها الشعراء لهم ، وأخيرا التأكيد على هذه التأملات فى الحكمة والدين ٠ وهذه الأشياء الخمس تؤكد أهمية الحكمة الالهية كما تؤكد أهمية التفلسف٠ ولما كانت الفلسفة تأملات فى الشعر وكان الشعر تأملات فى الدين كان الشعر هو القاسم المشترك بين الفلسفة والدين٠كما يدل على أن البشرية بدأت بالدين ثم بالفلسفة ، وهذا كله تشمله الحكمة ، ولما كان العقل لا يتفلسف الا بعد حصول شىء فى الحس كما هو الحال عند أرسطو من القدماء وعند هوسرل أيضا والمدرسة الحسية من المحدثين كانت الفلسفة تالية للشعر وللدين ٠

والحكمة أم العلوم ٠ وهى ملكة يصدر عنها كل ابداعات البشر من علوم وفنون تصنع الانسانية ، فالانسان ذهن وروح ، عقل وارادة ، وكلاهما واجهتان للحكمة ، وعن طريق العقل تسيطر الحكمة على الارادة لصالح الانسان ٠ ولما كان الانسان لا يستطيع أن يعيش الا فى نظم فان الحكمة أيضا هى التى تنظم علاقة الانسان بالله ٠ وأفضـــل النظم ما كان محققـــا لخير الانسانية ، وهى النظم الدينية التى توجه النظم العلمانية عن طريق الحكمة٠ الحكمة بلغة هوميروس هى معرفة الخير والشر أو التنبؤ بالمستقبل ٠ لذلك يعتبر الشعراء اللاهوتيون هم الذين أسسوا الحكمة القديمة ٠ لذلك سموا «أساتذة الحكمة» ، ثم بعد ذلك أعطيت الحكمة للناس وشاعت بينهم فظهرت عند الحكماء السبعة ثم عند الفضلاء من الناس لادارة فن الحكم ٠ وفى كل الحالات يظل معنى الحكمة هو معرفة الاشياء الطبيعية الالهية أى الميتافيزيقا ، معرفة ذهن الانسان فى الله ، فالله مصدر الحقيقة ومشرع الخير ٠ الميتافيزيقا اذن علم يهدف الى تحقيق صالح البشرية التى تقوم على الايمان الشامل بالعناية الالهية ٠

ولا يفرق فيكو فى ذلك بين الدين الوثنى ودين العبرانيين والمسيحيين على الرغم من وضعه للدينين على مستوى مختلفين ٠ فاذا كانت ربات الفنون

Muses هى التى أسست الدين الوثنى فان الله هو الذى أسس الدين الحقيقى للعبرانيين وللمسيحين الذين يسمون الحكمة العلم بالاشياء الأبدية التى يوحيها الله · هناك اذن ثلاثة أنواع من اللاهوت : اللاهوت الشعرى وهو الشعر المدنى لدى الشعوب الوثنية ، واللاهوت الطبيعى عند الميتافيزيقيين ثم اللاهوت المسيحى وهو خليط بين الاثنين بالاضافة الى اللاهوت الموحى به · وقد ظهرت العناية الالهية فى الانواع الثلاثة كقاسم مشترك لقيادة البشرية وتوجيهها وكما هو الحال أيضا عند هردر ولسنج · وذلك لأن فيكو يقسم البشرية الى نوعين : الوثنيون وهم العمالقة من جنس حام ويافث وسام الذين رفضوا دين نوح أبيهم المشترك وعاشوا على الطبيعة بعد الطوفان وانقسموا الى نبلاء مستغلين وعبيد يفلحون الأرض ، والعبرانيون الذين قبلوا دين نوح واحتفظوا بوضعهم الأول ، وهو الوضع الانسانى الأخير الذى عاد اليه بعد ذلك سلالة العمالقة ·

وبعد هذه المقدمة عن الحكمة الشعرية يقسمها فيكـــو الى فرعين : الميتافيزيقا وهى الجذع الذى يخرج منه المنطق والأخلاق والاقتصاد والسياسة والتاريخ ، والفيزيقا وهى التى تخرج منها الكونيات والفلك والتواريخ والجغرافيا ، وأكبرها المنطق والسياسة والاقتصاد أى الحكمة الانسانية · وهو يذكرنا بما قاله ديكارت من قبل عن شجـــرة المعـــرفة التى جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا وفروعها الأخلاق والطب ·

فالميتافزيقا الشعرية هى بداية للشعر وللوثنية وللدين بكل ما فيه من عرافة وقرابين · لم تكن ميتافيزيقا عقلية بل خيالية بسبب الجهل بالطبيعة وقوانينها وعللها ، والجهل أساس الدهشة · كان الشعر أولا الهيا ، تعبر به الشعوب عن طبائعها الخاصة كما يفعل الأطفال · خلق الشعراء اللاهوتيون الأسطورة الالهية الأولى ، خلقوا فكرة من أنفسهم ، وتصوروا الأشياء مملوءة بآلهة ، فاللاهوت هو علم لغة الآلهة ، اللغة الانسانية التى استعملها البشر لوصف الأشياء على أنها آلهة اذ أن لكل شعب الهة · نشأ الله فى الشعر بالخيال أولا ثم حولته الميتافيزيقا بعد ذلك الى عناية الهية · نشأ الله من عجز القوة الانسانية ، ومن خوف الانسان من نفسه ، كما نشأت العرافة والأضاحى للسيطرة على هذا الخوف، وكانت النتيجة تصديق هذه الاستحالة، استحالة أن تكون الأشياء أرواحا ، والأجسام عقولا · لم ينشأ الشعر اذن عن نقص فى العقل الانسانى بل للتعبير عن الالهة · ولقد أعطانا الشعر

أساطير رفيعة ملائمة للفهم الشعبى والقلق من أجل الوصول الى غاية ، وتعليم العامة السلوك الفاضل تشبها بالشعراء . وأخيرا يحدد فيكو المظاهر الرئيسية لهذا العلم وكأنها بديهيات مثل قوة العناية الالهية التى تفوق الطبيعة وتعين الانسان عليها ، ووراثة السلطة دور العناية الالهية اذ تكون أولا الهية ثم انسانية ثم طبيعية ، وهى سلطة القانون الطبيعى ، وكشف تاريخ الافكار الانسانية تصورات البشر للاشياء على أنها الهة ، ثم النقد الفلسفى لهذا التاريخ ، ثم تاريخ الشعوب فى مسارها ، كل على حدة كتاريخ أبدى ، ونظام القانون الطبيعى للشعوب ، وأخيرا مبادىء التاريخ العام من خلال المراحل الثلاث التى تصورها المصريون والتى أصبحت قانون تطور التاريخ عند فيكو .

والمنطق الشعرى يبين أهمية الشعر كمنطق ولغة وتعبير واتصـــــال وتخاطب قبل المنطق الصورى الذى وصفه الفلاسفة ، فالمنطق من لفظ Logos وهو يعنى أيضا أسطورة أى التعبير ثم تأتى أهمية الفكر فى الخطاب بعد ذلك .

الأسطورة لغة ، تعبر عن الاشياء أحياء ، وتعتمد على الخيال والرمز والاستعارة والكناية وشتى أساليب البيان ، وهو ما سيلاحظه كاسيرر بعد ذلك فى « فلسفة الصور الرمزية » وكلها مستقاة من جسم الانسان وحواسه وانفعالاته . فالرأس للقمة ، والكتفان للثقل ، والفم للفتحة ، والشفاة للكوب ، والعنق للنهر ، والجسد للارض ... الخ ، وطبقا لقوانين المجاز مثل التعبير عن الجزء بالكل أو عن الكل بالجزء . والشعر أسبق من النثر ظهورا لدى كل الشعوب لأنه أكثر قدرة على التعبير وأقل تطلبا للفـــكر . كما أن فن السخرية بدأ بعد ظهور التفكير لأنه يتطلب معرفة جدل الصدق والكذب . والتحولات الشعرية أو مسخ الكائنات فى الشعر أتى من عجز الذهن الانسانى عن تجريد الصفات أو الخصائص مثل الاطفال . والخطاب الشعرى يسمح بالكشف عن عادات القـــدماء وحكمهم وأمثالهم وكل ما يتعلق بالقـــوانين الاجتماعية والنظم والاحتفالات والشعارات والعلامات ورموز الحكم . وقد نسبت كل الشعوب حكمتها الباطنية الى المؤلفين الأوائل مثل زرادشت فى الشرق ، وكونفوشيوس فى الصين ، وهرمس مثلث العظمة فى مصر ، وأرفيوس لدى اليونان ، وفيثاغورس فى ايطاليا . ولما كان الشعر يقوم بدور اللغة فمن المهم معرفة نشأة اللغات وقبلها نشأة الحروف ، وبالتالى معرفة مصادر اللغة الهيروغليفية والاسماء وشارات الأسر والمادليات والنياشين والنقوش والنقود ... الخ . بل ان لفظ حـــرف character يعنى أيضا صفة وكأن

الصفات أو افكار كانت فى نشأتها حروفا وأن الحروف تعبر عن الأفكار . كما أن الاسم والصفة تعنىنفس الشيء عند اليونان.لذلك كانت أسماء الله هى صفاته . ويعدد فيكو ثلاثة مبادئ لنشأة الحروف واللغة : تصور الشعوب الأولى للاشياء على أنها جواهر حية ، والتعبير عن ذلك بالحركات والاشياء التى لها علاقة بالأفكار ، ثم التعبير عن ذلك أخيرا بلغة ذات دلالات طبيعية. ويضع فيكو ثلاث لغات للعصور الثلاث لتطور البشرية : اللغة الهيروغليفية أى اللغة المقدسة أو الالهية فى عصر الالهة ثم اللغـــة الرمزية فى العصر البطولى ثم اللغة الشعبية ، لغة الرسائل والسوق فى العصر الانسانى . ولكن كيف تختلف اللغات لدى الشعوب ؟ يرجع الاختــلاف الى البيئة الجغرافية التى اقتضت طبائع مختلفة وعادات مختلفة . لقد بدأت اللغات الثلاث فى نفس الوقت ، لغة الالهة صامتة ، ولغة الأبطال بين الصمت والنطق ، ولغة الشعب ناطقة ، وبدأ النطق بتقليد الأصوات كما يفعل الأطفال وكما هو واضح فى الألفاظ الصوتية Onomatopia . ثم نشـــأت الكلمــات من وضع الضمائر من الأصوات التى تدخل على انفعالات الانسان بمفرده ، المتكلم والمخاطب والغائب ، وهى أيضا أحادية المقطع ، ثم نشأت الأدوات أيضا أحادية المقطع والحروف ثم الاسماء ثم أخيرا الافعال لأنها تدل على الحركات وتضم الأزمنة ، الماضى والحاضر والمستقبل . كذلك نشأ الأسلوب الشعرى ، الاستطراد ، والقلب ، والايقاع ، والأوزان ، وأنواع الشعر واستعملته الشعوب بسبب عجز اللغة عن التعبير . لذلك امتلأ الأسلوب الشعرى بالصـــــور والخيالات والتمثيلات والمقارنات والاستعارات والحسيات والتكرار . ومن اللغة نشأ القانون . فقد استعملت الحروف والاسماء والشارات والعلامات والرموز لتأكيد الملكية وتميز بقعة عن بقعة واحاطة الممتلكات بالأسوار ثم استعملت القوانين بعـد ذلك لأداء نفس الوظيفة . وبعـد ذلك نشـأ منطق المتعلمين . وأعطى الحكمــاء الأسماء الطبيعية للأشياء ، فالاسم Name والميـــلاد Naître من نفس الاشتقاق وكذلك الطبيعة Nature . وقد تعاملوا أولا مع الموضوعات الحسية ثم بعد ذلك نشأت الأنواع والاجناس. فالحس أولى مراحل الانسانية يتلوه العقل ثم التصنيف والجمع . وبالرغم من ظهور العناية الالهية لتصريف أمور الدنيا واستقراء تاريخ الفكر البشرى الا أن هناك قانونا عاما وشاملا للانسانية .

والأخلاق الشعرية تبين نشأن الفضائل الشعبية التى يعلمها الدين من

خلال نظام الأسرة من خلال فكرة الله · فالله يظهر فى سلوك الافراد والجماعات فى صورة أخلاق بناء على الخوف · فالسماء ملجأ الانفعالات وملاذ الخائفين ومصدر قوة للمستضعفين · تبدأ الفضائل الخلقية اذن بالدوافع والانفعالات، وتتكون لحماية الناس · وهنا يظهر الزواج كطريق طاهر وشريف للعلاقات الجنسية تحت رعاية الله · فمن رعاية الله تدخل المرأة الى منزل الرجلوأسرته، وتتحجب وتتحدث من وراء ستار ، ويأخذها الرجل بالقوة كما كان يفعل العمالقة من قبل باستيلاءهم على النساء ومعاشرتهم فى الكهوف · فالأخلاق والدين وسيلتان لتهذيب الناس وجعلهم حذرين باتخاذ نصائح من الله ، وعادلين مع أنفسهم ومع الله ، ومعتدلين راضين بامرأة واحدة طوال عمرهم المديد ، وأقوياء عاملين وعظماء · ثم ظهرت عادة تقديم القرابين البشرية للالهة حيث كان يسود التعصب والخرافة ·

والاقتصاد الشعرى يكشف عن أن الأسر الأولى كانت تضم الأطفال فقط · فقد كان الأباء الأبطال يعيشون على الطبيعة كما كان الحكماء تحت رعاية الحكمة، وكانالرهبان يقدمون القرابين، وكان الملوك يستمدون القوانين الى أسرهم من الآلهة · فقد بدأ الملوك أنظمة حكمهم بالاعتماد على العشائر وليس أسرهم الخاصة ، وبدأوا فى تربية أبنائهم وترك رزقهم لهم ، والاستقلال التام لهم · وفى نظام الأمومة توجد الصداقة الحقة وتتم عملية تأنيس البشر · يحقق هذا النظام ثلاثة أهداف : الشريف والنافع والمبهج وكل ذلك تحت مظلة الدين ولاستمرار الجنس البشرى · وكان أبناء العشائر عبيدا باستثناء أبناء الأبطال فهم وحدهم أحرار · ومن العبيد بدأ الاقطـاع واستثمار الأرض ومشاركة الأسر فى عمل الأبطال وليس فقط فى مكتسباتهم أو شرفهم · وعلى هذا النحو تأسست المدن والمستعمرات داخل الأرض ونشأت الملاجىء ، واقتضت ظروف الحياة أن تكون المقايضة أول صور البيع والشراء · ولم يكن هناك ايجار للمنازل لصغر المدن بل كان الاقطاعيون يؤجرون أرضهم للبناء عليها لمدد طويلة · لم تكن المشاركة أو الوكالة معروفة عند القدماء ، ولكن عرفت عقود البيع والشراء وختمها بالاتفاق المجرد الى أن بدأ القانون فى الظهور بشكل أسطورى ·

والسياسة الشعرية تكشف عن أن أول نظام للحكم فى العالم كان نظاما ارستقراطيا · فقد نشأ النظـام العشـائرى بالأسر الصـغيرة التى وضعها

الأبطال تحت حمايتهم بالقوة أو بالايمان ، ولما تجرر الأبناء بعد موت الآباء أخذ كل ابن الأمر كله لنفسه · ثم اتحد الآباء الجدد فيما بينهم اتقاء لثروات العامة · لقد نشأ أول ملوك الدنيا بهذه الطريقة وعلى أكتافهم نشأت أول المدن · وبتعبير آخر أن كل نظم الحكم نشأت طبقا لمبادىء الاقطاع الأبدية أما ملكية الانتاج أو ملكية الأرض أو ملكية الاقطاعيات · وقد انقسم الناس الى نوعين : عامة تريد تغيير نظام الحكم ونبلاء يريدون المحافظة عليه · ويستمر فيكو فى بيان نشأة النظم السياسية القديمة مثل الضرائب والخزانة والجمعيات التشريعية والطبقات الاجتماعية · كما يحاول بيان تطورها ابتداء من التربية الوحشية للعمالقة ثم شراء النساء بالمهور الغالية ثم انجاب الأطفال وتزوج النساء لمنفعة الأزواج والآباء · كما يتحدث عن الألعاب الرياضية القديمة وأهمية السباق أو الحروب القديمة ونشأة العبودية ·

والتاريخ الشعرى موجود فى أساطير القدماء التى تقص نشأة العالم وبداية الخلق ثم انشاء المدن وظهور الأغانى والترانيم والأناشيد ثم ظهور النظم والمجالس والقوانين والمحاكمات والعقوبات ثم العداوة بين المدن وظهور فنون الانسانية · والحقيقة أن فيكو هنا يجمع بين التاريخ والكونيات والتواريخ مما يدخل فى علوم الطبيعة ·

والفيزيقا الشعرية هى الفرع الثانى من الحكمة بعد الميتافيزيقا وتشمل الكونيات والفلك والتواريخ والجغرافيا · وتبدأ أيضا بالأسطورة · فى البداية كان العماء ثم اختلطت البذور الانسانية مع النساء اثر فعل الزنا ، ثم انقسمت السماء بالرعد، وخلق «يوفا» عالم البشر قائما على الدوافع وحرية الذهن · ومن حركة الأجسام تكون عالم الطبيعة وتحدث الشعراء اللاهوتيون عن العناصر الأربعة · وتشير أيضا الفيزيقا الشعرية الى جسد الانسان ، الرأس والصدر والقلب والمعدة والكبد · وفى الكونيات الشعرية يختلط الكون بالآلهة ، فالسماء أعلى من الجبال ، والالهة تتربع فى السماء وتنزل على قمم الجبال ، والنسيان والجوع وتأنيب الضمير مظاهر للعقاب الالهى · والفلك الشعرى عند القدماء يشير الى حقائق ثابتة مثل رفض أى شعب قبول آلهة غريبة ، واعتبار اله الكواكب أكبر من اله النجوم · وفى التواريخ الشعرية تتحدد أنساب الالهة من أجل تحديد بداية للزمان وبدايات التاريخ الشامل التى تمتد الى الشرق ، أما الجغرافيا الشعرية فانها تجعل اليونان

مركز العالم وتصف أول من سكن المناطق الوســـطى وكيفية نشأة المدن ٠ ويتضح من ذلك اختلاط العلوم كلها وتداخلها فى الحكمة الشعرية ٠

ثم يعرض فيكو فى الكتاب الثالث الى مشـــكلة هوميروس هل هو شخصية حقيقية عاشت بالفعل أم أنه أسطورة من نسج الخيال وهو ما عرف فى التاريخ باسم « المشكلة الهوميرية » والتى نسج على منوالها أيضا قضية الشعر الجاهلى ٠ وينكر فيكو وجود هوميروس كشخصية تاريخية حقيقية عاشت بالفعل وبالتالى يكون من مؤسس المدرسة الأسطورية فى الدين والأدب التى خرجت من هيجل وشتراوس ورينان وغيرهم ٠ ولا يعنى ذلك الاقلال من شأن المعطيات النصية لأن المثال أو الفكرة تظل باقية فى ذهن الانسانية بصرف النظر عن قائلها ٠ ولا يضير الأدب الشعبى شيئا فى قدرته على تصوير حياة الشعوب بأنه مجهول المؤلف ٠ فالعالم من صنع الانسان ، والاسطورة تعبر عن أعمق مستويات الحضارة ، ولا يمكن أن يكتبها شخص واحد ، وهو ما توصل اليه يونج وجويس وكاسيرر أيضا فى العصر الحاضر ، هوميروس ليس شخصية حقيقية تاريخية بل مثال ، رجل من الطبيعة ، فكرة من العصر البطولى لليونان ، كنز يكشف عن القانون الطبيعى لليونان ولكل الشعوب والعادات القديمة ٠ يدل على عقل اليونان وطبيعتهم ، وعاشه اليونان بشفاههم وذاكرتهم ، ويدلل فيكو على موقفه هذا بما قيل عن هوميروس : عماه ، فقره ، الالياذة فى الشباب والأوديسة فى الشيخوخة لتفسير اختلاف الأسلوب وتباعد القرون بينهما ، مولده فى منطقة قريبة من مكان حرب طروادة ، لغته الوطنية ، الدفاع عنه ضد الاتهامات الموجهة ضده ، العادات الشعبية التى يذكرها ، المقارنات اللفظية ، المصطلحات المحلية ، كسر الأوزان ، تغيير اللهجات ، جعل البشر آلهة والآلهة بشرا ، قضية الانتحال ، صفات البطولة ، المقارنات اللفظية ، القسوة فى وصف المعارك ، الانفعالات الشديدة فى صـــياغة العبارات ، عظمة الأسلوب ، استحالة التفوق عليه أو حتى تقليده (مثـل اعجاز القرآن) ، مؤسس السياسة والمدنية اليونانية ، أب لكل الشعراء ، مصدر لكل فلاسفة اليونان ، كل هذه الأدلة تثبت أنه لا يمكن لهذه الأشعار أن تكون من تأليف شاعر واحد بعينه ٠ فالناس تعيش تاريخها أولا ثم تسجله فى شعرها ثانيا ، فكل هذه الاساطير بدأت بروايات حقيقية حدثت بالفعل قبل أن يصوغها الخيال الشعبى ، فهوميروس ليس شاعرا بل روح اليونان وطبيعتهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وحياتهم ٠ والشعر بهذا المعنى هو تاريخ الشعوب ٠ وهذا لا يحط من شأن هوميروس ، فالقيمة فى الفكر وليست

فى التاريخ، وفى المثال وليس فى الواقع والا كان اشلا قيمة له لأنه‌لا واقعله· وهوميروس مثل بوذا ولاوتسى وكونفوشيوس والمسيح ، خلق انسانى فى صورة شخص ، وروح الانسانية تجسد نفسها فى انسان · والفكرة لا تحتاج الى واقع كى توجد بل الواقع هو الذى يحتاج الى فكر كى يخلد · وما أكثر الشخصيات التاريخية التى ليس لها ذكر وما اضخم فعل الأسطورة فى حياة الناس ، وكأن فيكو هنا قد استطاع الجمع بين هيجل وهيدجر ، بين الروح التى تخلد وبين الشعر كمنزل للوجود ·

خامسا : المراحل الثلاث لتطور البشرية :

مهمة « العلم الجديد » دراسة التاريخ فى الزمان ومعرفة تطور الشعوب والأمم · فكل أمة تنهض وتتطور وتنضج ثم تنهار وتسقط · ويجعل فيكو هذه المراحل كلها فى ثلاث هى عصور كل شعب وأعمار كل أمة · عصر الالهة ، وعصر الأبطال ، وعصر البشر · ولا يفرد فيكو قسما خاصا من العلم الجديد لعرض هذا القانون بل يذكره فى « فكرة الكتاب » ثم يطبقه فى الكتابين الرابع والخامس · والحقيقة أن هذا القانون ليس من اكتشاف فيكو بل هو من وضع المصريين كما يصرح فيكو نفسه بذلك عشرات المرات ، واستعمله المصريون لشرح تاريخ العالم قبلهم اذ كانوا يمثلون قمة الحضارة البشرية ، ويدلل فيكو فى البداية على صدق هذا القانون بوصفه لتطور أربعة أشياء : نظم الحكم واللغات والطبائع والقوانين · ففى عصر الآلهة يعيش الناس فى ظل حكومة الهية تضع كل شىء تحت رعايتها ووصايتها ، وهى أقدم النظم فى التاريخ القديم · وفى عصر الأبطال تسود الارستقراطية بدعوى تفوق النبلاء الطبيعى على الدهماء · وفى عصر البشر يصبح البشر جميعا متساوين فى الطبيعة ، وتقوم نظم سياسية شعبية وملكيات وحكومات انسانية ·

وفى مقابل هذه الحكومات الثلاث هناك لغات ثلاث تكون‌هى لغة العلم· أولا ، لغة عصر الأسر عندما بدأت الشعوب الاولى تدخل الانسانية ، وهى لغة صامتة ، مجرد علامات وأشياء طبيعية لها صلة بالافكار والرغبات التى يراد التعبير عنها · ثانيا ، اللغة الصوتية بواسطة شعارات الابطال ومشابهاتهم ومقارناتهم وصورهم واستعاراتهم فى عصر الابطال · ثالثا ، اللغة الانسانية وهى لغة اتفاقية بين الشعب فى عصر النظم الشعبية والملكية يتحدث بهـا الخاصة والعامة ، النخبة والدهماء · وهى اللغات الثلاث التى تحدث بها

المصريون ٠ اللغة الهيروغليفية ، لغة الدين والسحر ، واللغة الرمزية لغة الأبطال ، ولغة الرسائل أو الدهماء فى الحياة اليومية ٠ وهى نفس اللغات الموجودة عند الكلدانيين والجرمان وكل الشعوب القديمة ، وقد عاشت اللغة الهيروغليفية مدة طويلة نظرا لاحاطة مصر بالاعداء والغـــرباء مما دعا المصريين الى التمسك بلغتهم دفاعا عن النفس ، واحساسا بالعزة والفخر ، وتمسكا بالاستقلال ، وحرصا على الكرامة الوطنية ، وكما هو الحال أيضا فى الصين بالنسبة للغة الصينية ٠ اللغة الالهية تكون عن طريق الحركات الساكنة أو الاحتفالات ثم تكون بطولية بالسلاح والحرب وأخيرا لغوية بالحـــروف وهو ماتستعمله جميع الشعوب اليوم ٠ والحـــروف أيضا تبدأ هيروغليفية ثم تصبح بطولية عن طريق الخيال لكى تصبح فى النهاية انسانية شعبية عن طريق الكلمات ٠

ويكشف تطور اللغة والحروف عن تطور الطبيعة البشرية ذاتها لأن اللغة تمثل بدايات التعبير عند الشعراء ، فتبدأ الطبيعة خيالية ثم بطولية ثم انسانية عاقلة متواضعة تعترف بقوانين الشعور والعقل والواجب والاخلاق ٠

ويقابل ذلك ثلاث قوانين : اللاهوت الصوفى عندما كانت الالهة تقود الشعوب ، وكان حكامها الشعراء اللاهوتيون الذين عبروا فى أشعارهم عن النبؤات والمعجزات ٠ والقانون البطولى الذى يقوم على المساواة المدنية أو أسباب الدولة ٠ فقد ظن الابطال أن عليهم تقنين سلوك البشر والتفرقة بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن ، وهو مايظهر فى مجموع الوصايا والقوانين ٠ وأخيرا القانون القائم على المساواة الطبيعية فى نظم الحكم الحرة حيث يكون القانون عاما وشاملا ٠ فالقانون الطبيعى يكون الهيا أولا ثم بطوليا ثانيا يعتمد على قانون القوة تحت سلطة الدين ، وانسانيا ثالثا يعتمد على العقل ٠

ويعرض فيكو للعادات والفقه والسلطة والعقل والأحكام وعصور التاريخ ذاتها مبينا المراحل الثلاث فى كل ابداع انسانى ٠ فالعادات تبدأ دينية ثم تصبح بطولية وتنتهى بأن لكل انسان احساسا بالواجب طبقا لحسه المدنى الطبيعى ٠ وأن الفقه يبدأ الهيا فى اللاهوت الصوفى أى علم الكلام الالهى لفهم الأسرار الالهية ثم يصبح فقها بطوليا كما هو الحال فى الحكمة ٠ وينتهى أخيرا الى فقه انسانى يأخذ الحقائق من الواقع نفسه ، ويصاغ القانون طبقا لمقتضيات المساواة ونظام الحكم الشعبى الحر حتى ولو كان ملكيا لأن الملكية

نظام انسانى . والسلطة تبدأ معتمدة على العناية الالهية وتقوم على الملكية الخاصة ثم تصبح بطولية تقوم على القانون وأخيرا انسانية تقوم على الثقة فى ذوى الخبرات وعلى الحكمة والحيطة فى الأمور العملية والحكمة الرفيعة فى الأمور السامية . والعقل ذاته يبدأ الهيا ثم يصبح عقل الدولة ثم يصير فى النهاية العقل الطبيعى . والأحكام التى تصدرها تكون أولا الهية طبيعية ثم تصبح أحكاما عادية وأخيرا تصير انسانية طبقا لمقتضيات الواقع والزامات الضمير ، والمساواة بين البشر فى النافع بالاضافة الى التواضع الطبيعى وحسن النية .

ويدلل فيكو على المراحل الثلاث بمزيد من البراهين المستمدة من التطور الزمانى والسياسى . فالعصور نفسها تبدأ الهية تحت حكم الدين ثم حكم المدن وأخيرا يظهر الانسان الطبيعى بتواضعه وعقله وقانون الطبيعى . وتطور النظم الارستقراطية ذاتها من حراسة الحدود الى حراسة النظم والمؤسسات الى حراسة القوانين . كما تتطور النظم الدستورية من الأثقل الى الأخف فيتم تخفيف العقوبات ، وتمحى الحروب تدريجيا ويعم السلام بين الشعوب . فالتطور يسير نحو الانسانية . والحقيقة أن المراحل الثلاث كلها تعبر عن ثلاث معان للانسان ، الانسان الالهى والانسان البطولى والانسان الانسانى . الأنسان يعنى الالهية أو البطولية أو الانسانية . فقد يكون البطل والانسان فى مقابل الله ، وقد يكون الانسان فى مقابل الله والبطل . الانســـان هو مايصبحه الانسان فى المرحلة الثالثة .

ولكن لكل شعب أكثر من دورة وهو ما يسميه فيكو المســـار الثانى للشعوب ويعرض له فى الكتاب الخامس . فالانسانية بين مد وجزر . تكون الدورة الأولى طبيعية ، وتكون الدورة الثانية تاريخا . الدورة الأولى حكم والثانية نقض وابرام ! فالمسار الأول ليس له الكلمة الأخيرة لأن تاريخ العالم له الكلمة الاخيرة ، فتاريخ العالم هو الحكم النهائى والقضاء اخير كما هو الحال فى عبارة هيجل المشـــهورة Welt Geschichte ist Weltgericht. فالمرحلة الاخيرة عند كل شعب لا تدوم اذ لا يلبث الفناء أن يدب اليهـــا ، فالترف وحب المال وسيادة الأنانية كل ذلك يسبب ظهور الطبقات الاجتماعية وافساد النظم السياسية ، ولا يقوى المجتمع حينئذ أمام الغزوات الخارجية فينهزم ويعود الى حالة التوحش والبربرية . ولكنه لا يبدأ من حيث انتهى بل

يستفيد من تجاربه السابقة ، ويبدأ من نقطة أكثر تقدما من النقطة الأولى التى بدأ منها أولا · وبالتالى يكون التقدم عند فيكو دائريا ومستقيما فى آن واحد ، وهو التصور الحلزوني لتقدم التاريخ أى التصور الدائرى الصاعد الى أعلى يجمع بين الدائرة والخط ، وتعود كل المؤسسات والنظم والعادات والتقاليد واللغات والقوانين تأخذ دوراتها الثلاث من جديد · ولكن هذه المرة تكون المرحلة الالهية أقصر من الدورة الأولى ، وتكون المرحلة البطولية أطول من الدورة الأولى وتكون المرحلة الانسانية أطول بكثير من المرحلة الأولى · ولا يتساءل فيكو · وبعد الدورات الثالثة والرابعة والخامسة··· الخ هل يمكن أن تتقلص المرحلة الالهية الى الصفر ، والمرحلة البطولية الى أصغر مدة ممكنة وتمتد المرحلة الانسانية كل الوقت ؟ أو هل يمكن أن تتقلص المرحلتان الالهية والبطولية وأن تعيش الانسانية مرحلة الانسانية الى نهاية الزمان ؟ يبدو أن المراحل الثلاث ضرورية وحتمية وأنها فى كل دورة تبقى فى النوع ، ويكون الخلاف فقط فى طول المدة أو قصرها ·

ويعطى فيكو أمثلة لهذه الدورات · ففى الحضارة اليونانية تظهر المرحلة الدينية عند هوميروس ، والبطولية فى اسبرطة والانسانية فى أثينا حيث ازدهرت النزعة الانسانية والحياة الديموقراطية · وفى الحضارة الرومانية تظهر المرحلة الدينية عند رؤساء العشائر وفى تقديس الاباء ، والبطولية عند نشأة الصراع بين العامة والأمراء ، والانسانية عند قيام الجمهورية واعلان الحقوق الانسانية العامة · وفى الحضارة الغربية تظهر المرحلة الدينية منذ القرن الخامس الميلادى بعد غزو البرابرة الامبراطورية الرومانية حيث سقطت روما وعادت الى مرحلة الدين والتأليه ، والبطولية فى عصر الاقطاع والفروسية والحرب فى العصر الوسيط ، والانسانية فى عصر النهضة وظهور النزعة الانسانية ، ولا ينسى فيكو ذكر الشعوب غير الاوربية أيضا ومراحل تطورها ، فتظهر المرحلة الدينية فى روسيا نظرا لايمانها الشديد وتسلط القياصرة بالاضافة الى بلادة شعوبها وكسلها وتواكلها ، ويشاركها بلاد التتار والصين والحبشة ومراكش ! وتظهر المرحلة البطولية فى اليابان لما عرف عنها من شيم البطولية والتضحية ، والانسانية لدى الشعب البولونى والشعب البريطانى · ويلاحظ أن الشرق عند فيكو هو كل ماليس بأوربا بما فى ذلك آسيا وأفريقيا والجزيرة البريطانية وبولونيا ، وأنه استبعد روسيا وبريطانيا من أوربا ، وأنه وضع الصين والتتار والحبشة ومراكش كل ذلك

فى الشرق دون تفرقة بين الشرق الاسيوى فى الصـــين والتتار ، والشرق الافريقى فى الحبشة ومراكش ٠

سادسا : خاتمة حدود فلسفة التاريخ عند فيكو :

بالرغم من أهمية « العلم الجديد » وتأسيس فلسفة التاريخ على يد فيكو قبل لسنج وكانط وهردر فى ألمانيا وتورجو وفولتير وكوندسيه وكورنو فى فرنسا، واكتشافه التقدم البشرى وتطوره فىقانون المراحلالثلاث الذى أصبح نموذجا يحتذى به عند جميع الفلاسفة منذ لسنج حتى كونت ، وتأكيده على الانسان العاقل المستقل كقيمة فى ذاته ، هدف التطور وذروته ، والمساواة الطبيعية بين الأفراد والشعوب ، وارتباط المراحل السابقة بالجهل والخوف ، وهو الدرس المستفاد من جميع فلاسفة التنوير - بالرغم من هذا كله الا أن فلسفة التاريخ لديه لها حدود تكشف عن وضع هذا « العلم الجـــديد » فى الحضارة الغربية وامكانية تطويره واكماله خاصة وأنه مازال فى البداية عند فيكو لم ينته بعد ٠ وتتمثل هذه الحدود فى عدة نقاط أهمها :

١ - غلب على الموضوع التفصيلات الكثيرة التى طغت على التصور العام للتاريخ مما افقد العلم أساسه النظرى التصورى ٠ صحيح أن هذه التفصيلات مهمة ودقيقة ولكنها تكون غير ذات دلالة لغير المتخصص فى الآداب القديمة والتاريخ القديم ٠ وصحيح أيضا أن فيكو ، مثل بيكو من قبل ، أراد اتباع منهج الاستقراء لتأسيس العلم الجديد والانتهاء من الجـــزئيات الى الكليات الا أن الكليات أيضا قوانين مطردة لا تنخرم وهو ما تحاشاه هيجل بعد ذلك بالتركيز على التصور دون الجزئيات ٠

٢ - كثرة التحديدات الزمانية والمكانية جعل « العلم الجديد » أقرب الى تاريخ الأدب القديم منه الى فلسفة التاريخ ٠ وكان هردر أكثر احتراسا وحذرا عندما خصص كتابه الاول « فلسفة أخرى للتاريخ » للعرض النظرى ، وكتابه الثانى « آراء فى فلسفة تاريخ الجنس البشرى » للتحديدات الزمانية والمكانية والوقائع والتواريخ بالاعتماد على المراجع والوثائق ٠ ويصعب تأسيس « العلم الشامل » على العلم بالوقائع والجزئيات خاصة وأنه فى مجالات الدراسات التاريخية قد تصحح الوقائع والتواريخ وبالتالى يصعب اقامة اليقين الشامل على الاحتمال الجزئى ٠

٣ - تغلب على « العلم الجديد » التحليلات اللغوية والعبارات البلاغية اللاتينية ٠ وقد كان فيكو أستاذا للغة اللاتينية وآدابها ، ولم يستطع التخلص من مادة الدراسة الى موضوع الدراسة كما فعل ابن رشد فى « تلخيص الخطابة » عندما اسقط أمثلة اليونان مع الابقاء على الموضوع ذاته ٠ وقد يصعب على غير العليم بالاساطير اليونانية واللاتينية وبأنساب الالهة وأسمائها أن يتابع فيكو فى براهينه واستدلالاته ٠

٤ - صعوبة قبول التفسيرات الاسطورية لبدايات البشرية ولنشأة النظم الاجتماعية كما يفعل فيكو فى تفسيره لنشأة نظام الأمومة ابتداء من الرعد والبرق فى السماء واضطرار العمالقة الوحوش الاختفاء فى الكهوف والجحور لاتيان الفعل الجنسى فى الخفاء بدلا من العراء ٠ كما يصعب تفسير بدايات الجنس البشرى بالطوفان وقد عاش نوح أربعين قرنا قبل المسيح ، والانسانية سابقة على هذا بكثير ٠ أن الأسطورة قاموس للذهن البشرى كما يقول فيكو ، وتدل على بدايات التفكير البشرى وكيف استطاع الانسان أن يصور ذاته ولكنها لا تدل على بداية الجنس البشرى ٠ هناك فرق اذن بين الفلسفة والعلم أو بين الروح والتاريخ ٠ ولكن يبدو أن فيكو يوحد بينهما كما فعل هيجل بعده ٠

٥ - ظهور التطور من خلال النظم الاجتماعية عند فيكو يعطى لها الأولوية على كل مظاهر الروح الانسانى ٠ فالنظام الاجتماعى ، مثل الدين عند هيجل ، هو كل شىء ، يكشف عن الدين والسياسة والأخلاق والقانون والاقتصاد والفن ٠ فالتاريخ عند فيكو أقرب الى التاريخ الاجتماعى منه الى التاريخ العام ٠ وفلسفته فى التاريخ أقرب الى فلسفة التاريخ الاجتماعى منها الى فلسفة التاريخ البشرى ٠ وقد تكون النظم الاجتماعية تعبيرا عن نظام أكثر عمقا هو نظام « الروح » بتعبير هيجل أو الروح البشرية عندما تصنع ذاتها ٠

٦ - يبدو أن فيكو لا يعتبر نظم الحكم الشعبية الديموقراطية نهاية المطاف فى تطور نظم الحكم من عصر الآلهة الى عصر الابطال الى عصر البشرية ٠ ويصف النظم الملكية والارستقراطية أحيانا بأنها أيضا تنسب الى عصر البشر ، وأن الملوك والنبلاء قد أفادوا وساهموا فى تطور نظم البشرية ، فهل كان فيكو يعبر عن روح القرن السابع عشر عصر الملكيات والامارات أكثر

مما يعبر عن روح القرن الثامن عشر عصر الثورات والجمهوريات ؟ يكون اسبينوزا بالرغم من أنه عاش فى القرن السابع عشر الا أنه بتصوره للمواطن الحر فى الدولة الحرة التى تقوم فيها السلطة على العقد الاجتماعى والتعاقد الحر بين الافراد أكثر تقدما من فيكو وأكثر تعبيرا من روح القرن الثامن عشر . بل يكون فيكو أقرب الى هوبز وميكافيللى فى تبرير سلطة الأمير والحاكم منه الى الدفاع عن حقوق الشعب والنظم الشعبية .

٧ - لم يستطع فيكو التخلص من بعض العقائد اللاهوتية وعلى رأسها عقيدة العناية الالهية وتحويلها الى قانون للتقدم . فالعناية الالهية مذكورة من أول « العلم الجديد » الى آخره ، ولا يجد فيكو فرصة الا وأشار اليها . فالعلم الجديد يدرس الطبيعة المشتركة للشعوب والأمم فى ضـــوء العناية العناية الالهية ، وقانون التطور نفسه من أفعال العناية الالهية أو يقتضى على الأقل الايمان بها . بل ان الوثنيين أيضا يدخلون ضمن العناية الالهيـــة الشاملة ، والمحكمة العليا للتاريخ هى محكمة العناية الالهية التى يتحدد فيها المسار الثانى للشعوب . صحيح أنها لا تدخل ضمن البديهيات التى تعطى المبادىء العامة للعلم لأنها أقرب الى مادة العلم منها الى صورته ، ولكنها تكون خاتمة « العلم الجديد » حين يضع فيكو نظاما للحكم أبديا طبيعيا تنظمه العناية الالهية . ويبدو أن هذا النظام الأمثل هو النظام الحقيقى الطبيعى الارستقراطى الذى تقره العناية الالهية . ولا عجب أن تكون آخر عبارة فى « العلم الجديد » هى : « هذا العلم لا ينفصل عن التقوى . ومن لا يكون تقيا لا يمكن أن يكون حكيما حقيقيا »(١٤).

٨ - يستبعد فيكو باستمرار فى أحكامه على الدين التراث العبرانى والمسيحى اما لأنه يعتقد ذلك حقيقة واما تقية حتى يترك للاجيال التالية تعميم الحكم العلمى على كل تراث دينى كما فعل ديكارت فى استثناءاته ثم تطبيق اسبينوزا منهج الوضوح والتميز عليها فيما بعد . ويكون لسان حال فيكو « الكلام لك واسمعى يا جارة » . يدرس « العلم الجديد » تاريخ الشعوب وليس العبرانيين والمسيحيين لأنهم قوم منعزلون منفصلون . كما يبين نشأة أولاد سام من اللاعبرانيين نشأة أسطورية فى حين أن العبرانيين لم ينشأوا

---

(١٤) Ibid., p. 384.

كذلك . كما استثنى العبرانيين من نظام الرق ، ومن كل حكم يراه فيكو منافيا للعقل وللأخلاق . هل هو خوف أم ذكاء ؟ اقتناع أم خداع ؟

٩ - لا شك أن فيكو يتعامل مع الحضـــــارتين اليونانية والرومانية باعتبارهما ثقافته الوطنية . فقد ورثت الحضارة اللاتينية الحضارة اليونانية ابداعا في الأقل وتقليدا في الأكثر . وكان من الطبيعي أن تتحول هذه الثقافة الوطنية من مرحلة الى مرحلة ، من العصور الوسيطى الى العصور الحديثة . ومن طرق هذا التحول ، اعادة بناء المحاور والبؤر من الله الى الانسان ، ومن الرأس الى الأفقى . ومن ثم فان فيكو لا يؤسس « العلم الجديد » الا من خلال اعادة بناء ثقافته الوطنية وليس ثقافات كل الشعوب .

١٠ - لذلك خرج هذا التميز الشائع فى الحضارة الاوربية باعتبار اليونان والرومان بدايات التاريخ البشرى وأن الغرب نهايته وكماله خاصة فى ألمانيا أو فرنسا أو ايطاليا طبقا لحضارة الفيلسوف التى ينتسب اليها . وكان من الطبيعى أن تتوارى الحضارات الشرقية فى مصر والصين والهند وفارس ، وحضارات ما بين النهرين . والحديث عن المحمديين على أنهم مؤمنون باله واحد وبالملاذ الحسية فى المعاد ، وعن العرب الأميين الذين يجهلون الكتابة ويحفظون تراثهم شفاهيا الى أن اتصلوا بالبيزنطيين ، وعن اعتبار المسيحيين الأتراك (أى المسلمين بمعنى المؤمنين الحقيقيين) كلابا واعتبار الأتراك المسيحيين خنازير نموذج لصورة الشعوب المغلوبة فى أذهان الشعوب الغالبة . هذا التمركز على الذات فى الغرب وجعله محور التاريخ هو الداء الوفين فى كل فلسفات التاريخ الغربية . وقد آن الأوان للشعوب غير الأوربية تصحيح الوضع واعادة كتابة تاريخ البشرية بمزيد من العدل والمساواة بين تراث الشعوب .

الاغتراب الدينى عند فيورباخ

ليس فى هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف بل هــــو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية أى للاديان السابقة على الاسلام وليس لخاتم الأديان ٠

كما أنه دراسة لمقالات علماء الكلام وليس دراســة للدين فى ذاته ويشبه تحريم فقهاء المسلمون لهذا العلم والتحذير منه ٠

أولا : مقدمة ٠ جوهر المسيحية :

١ ـ **فيورباخ والهيجليون الشبان** : بالرغم من أن موضوع الاغتراب قد تناوله الكتاب والشعراء الرومانسيون مثل روسو (١٧١٣ ـ ١٧٧٨) وجوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) وشلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) الا أنه لم يصبح مفهوما فلسفيا الا عند فشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)٠ فاغتراب الأنا لديه هو خلقها لعالم مجرد لا حياة فيه ولا صراع ثم عند هيجل خاصة فى أعمال الشباب اللاهوتية فكان اغترابا دينيا طبقا للتصورات المسيحية : الخطيئة والسقوط والطرد والحرمان ٠

ولكنه أصبح مفهوما رئيسيا لدى الهيجليين الشــــبان : شتراوس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) وباور (١٧٩٢ ـ ١٨٨٢) وفيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) ، وشترنر (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦) بمعنى اغتراب الشعور أو العقل أولا ثم عند ماركس وانجلز بمعنى الاغتراب الاجتماعى ، اغتراب العامل عن عمله ، وغربة الانسان عما ينتج في المجتمع الرأسمالى ٠ وهو المعنى الذى كان سائدا فى

نشر هذا البحث فى «عالم الفكر » ، الكويت ابرايل ، مايو ، يونيو ١٩٧٩ ٠ وما بين قوسين هى الفقرات التى حذفها رئيس التحرير ، بالرغم من تقديرنا العميق له ولجهوده عدة سنوات فى تأسيس المجلة وتطويرها ، خشية منها وبالتالى يدل الحذف أيضا على موقف جيلنا من مسؤولية الفكر وحصاره بين مطرقة السلطة وسندان الفكـــر ٠

كتابات الليبيراليين الالمان وفلاسفة التنوير نتيجة لضياع الشخصية الانسانية فى علاقات الملكية الاجتماعية . فالاغتراب بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية يتأرجح بين المعنين الدينى والاجتماعى . لذلك جعـــل الهيجليون الشبان نقد الدين مقدمة لنقد المجتمع . والنقد هنا لا يعنى الهدم أو التجريح بل يعنى بيان الامكانيات والوظائف التى يقوم بها الذهن البشرى فى ادراكه للعالم وتصوره له (فالهيجليون كلهم فى نهاية الأمر تلاميذ كانط وشارحوا فلسفته النقدية) .

ويبدو أن البناء الفلسفى الثلاثى الابدى قد تحكم أيضا فى الهيجليين الشبان . فاذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثة : المثالية والواقعية والوجودية أو الفكر والواقع والوجود الانسانى فالموضوعات الفلسفية ثلاثة : الله والعالم والانسان ، فقد ظهر هذا البناء فى تاريخ الفكر البشرى فى كل حضارة . فعند اليونان ظهر أفلاطون وأرسطو وسقراط . وفى الفلسفة المسيحية ظهر القديس بونافنتير والقديس توما الاكوينى والقديس أوغسطين (بصرف النظر عن الترتيب الزمانى) . وفى الفلسفة الاوربية ظهرت المثالية عند العقليين والواقعية عند التجريبيين والوجودية عند الوجوديين .كما ظهر عند الهيجليين الشبان باور ، وفيورباخ ، وشترنر . فقد ركز باور على الجانب العقلى المثالى والوعى الذاتى كما اتجه فيورباخ نحو الطبيعة والواقع العينى ثم لجأ شترنر الى الوجود الانسانى ، الواحد وصفاته . يمثل الهيجليون الشبان أو اليسار الهيجلى وحدة فكرية ، ونسقا واحدا ، منذ بدايتهم عند شتراوس أو مركزهم عند باور وفيورباخ وشترنر أو نهايتهم عند ماركس وانجلز .

ويمثل الهيجليون الشبان بالنسبة لنا أهمية خاصة . ففى فكرنا العربى المعاصر قفزنا من هيجل الى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون ، وهى مرحلة التحول من الفكر الى الواقع ، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شترنر ، وكأن النقد الاجتماعى عند ماركس وانجلز ماهو الا حصيلة مجهود طويل فى نقد الاسس النظرية للبناء الاجتماعى فى الدين والفكـــر والشعور ، مازلنا فى فكرنا العربى المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس ، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من أحدهما الى الاخر على نحو طبيعى . وأغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخى فى وجداننا المعاصر . لذلك لم نصبح لا هيجليين ولا ماركسيين ، وأصبح الاختيار بينهما عشوائيا صرفا

يتم عن طريق المزاج والتربية دون تحليل للواقع المباشر، والتعرف على اللحظة التاريخية التى نمر بها · ان اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ وشترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا ، وتأصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تقدم ونهضة وازدهار ، وكأن مأساتنا كانت فى فقد الحلقات المتوسطة التى تربط بين الاطراف المتباعدة من أجل نظرة تكاملية · وهو ماقام به تراثنا القديم بمحاولته الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون الالهى وأرسطاطاليس الحكيم (١) ·

كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس « قناة النار » كما يدل عليه اشـــتقاق الاسم Feuer, Feurbach = نــــار ، Bach = قنـــــاة) يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية الى الواقعية · ولكن للأسف انتقل البعض منا الى الماركسية دون أن يتطهر فى « قناة النار » : ومن ثم تحولت الماركسية اما الى دجماطيقية مـــن داخلنا أو عارضـــتها الدجماطيقية من خارجها ومنعتها من أحداث الأثر التنويرى فى أذهان الناس· ان المجتمع النامى الناهض الذى ينتقل من القديم الى الجديد ، ومن التسليم الى التفكير ، ومن الموروث الى النقد فى حاجة الى تنوير أكثر مما هو فى حاجة الى تثوير : فالتنوير شرط التثوير · والتثوير بلا تنوير مجرد تغير اجتماعى أو انقلاب فى الاوضاع تحدثه السلطة القائمة فى المجتمع ويتغير بتغير السلطة · فهو تغير اجتماعى يقوم على أساس نظرى متخلف ، ولا بقاء له الا ببقاء السلطة الضامنة له ، وبالتالى يظل خارجيا لا يحدث أثرا فعليا لا يخلقه وعى ولا يخلق هو وعيا ·

ان نقد ماركس للهيجليين اليساريين نشأ بعد أن تمثل الوعى الاوربى كل القيم الليبرالية فى القرن الثامن عشر وأحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث : الحـرية والاخــاء والمســاواة · وتصور الهيجليون الشـبان أن الايديولوجية يمكن أن تظل العامل الاول لتحقيق الاهداف القومية مثل الوحدة الالمانية ، تحرر الاقليات المضطهدة (اليهود) ، اعادة بناء المواطن · وبالتالى

---

(١) لقد نوهنا من قبل بأهمية الهيجليين اليساريين فى فكرنا المعاصر فى مقالنا « موقفنا من التراث الغربى » الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ قضايا معاصرة جـ ٢ ص ١ ـ ٣٣ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٧ ·

يمثل نقد ماركس للهيجليين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارته المشهورة « ان الحزب البروليتارى هو الوريث الوحيد للافكار » ، وذلك لأن أفكار الحرية والعدالة والمساواة والوعى الذاتى والفردية لا تحدث بذاتها تغييرا اجتماعيا دون عمل جماعى يحققها بالفعل . فالحزب البرولتيارى هو الذى سيربط الجرس فى رقبة القط أى أنه هو الذى سيحقق بالفعل هـــذه الافكار فى الواقع العلمى .

(أما بالنسبة لنا فاننا لم نتمثل الليبرالية بعد ، ولم نتحقق بمثلها ، ولم تحدث الافكار الأثر المرجو فى نهضتنا المعاصرة . لم تحـــدث لدينا ثورة فرنسية قامت على أكتاف المفكرين الاحرار بل قامت ثوراتنا على أيدى الضباط الأحرار فحدث تغير فى الهيكل الاجتماعى دون أحداث تغيير مواز فى البناء الفوقى ، مما أدى الى انتكاس معظمها . ومن ثم فأن نقد ماركس للهيجليين الشبان يصبح بغير ذى موضوع بالنسبة لجيلنا الحالى . ويظل الهيجليون الشبان بالنسبة لجيلنا يعبرون عن لحظتنا التاريخية الراهنة فى التحديث واقامة أسس النهضة) .

ويمتاز فيورباخ عن أقرانه بأنه أوقعهم صدى ، وأبلغهم أثرا ، وأكثرهم تحديا مثل أسبينوزا فى القرن السابع عشر وفولتير فى القرن الثامن عشر . (وقد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخيا ، وعن الهيجليين الشبان من هيجلى شاب . فلذلك ميزة وعيب ، ميزة الاتحاد مع الموضوع وفهمه من الداخل، وعيب استحالة التفرقة بين العرض والتحليل، بين فيورباخ الموضوع وفيورباخ الباحث فى عصر يحتاج الى فيورباخ) . ومع ذلك فقد تناولت هذه الدراسة عرض «الاغتراب الدينى عند فيورباخ» من خلال تحليل مؤلفـــه الأساسى « جوهر المسيحية » ، فالأفكار كلها فيورباخ مسئول عنها وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتأويل (كما فعل مع فلاسفة اليونان بوجه عام وكما فعل ابن رشد مع أرسطو خاصة) . ولم نشأ عقد مقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله فذلك ماسيتم فى دراسة مستقلة عن قريب(٢) .

---

(٢) يعد الباحث طبعات عربية لمؤلفات فيورباخ الأساسية : « مبادىء فلسفة المستقبل » ، ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة » ، « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شروح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ واعماله وعصره .

واقتصرنا على عرض « جوهر المسيحية » للكشف عن الاغتراب الدينى الذى هو أساس الاغتراب الاجتماعى ٠ واكرر وأقول : ليس الباحث مسئولا عن أفكار فيورباخ بل المسئولية تقع على عاتق فيورباخ وحده ٠

ظهرت الطبعة الأولى لكتاب فيورباخ « جوهر المسيحية » فى ١٨٤١ والطبعة الثانية فى ١٨٤٣ ٠ وأصبحت مقدمة كل طبعة من الذيوع والشهرة لدرجة أن كل منهما تمثل عملا فلسفيا بمفرده(٣) ٠ وتعنى كلمة Wesen بالالمانية ماهية أو جوهر أو وجود أو حقيقة ٠ وتدل على هذه المعانى الاربعة داخل الكتاب ٠ وتترجم بالفاظ مختلفة ٠ يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية أى أساسها وجوهرها وحقيقتها ، وهو بذلك يكون سابقا على هوسرل فى بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا « علم الماهيات » ٠ ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها بل يعمم أحكامه حتى تشمل الدين بوجه عام (٤)٠

٢ _ **الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين** : يرى فيورباخ أنه لا يتم الكشف عن الاغتراب الا من خلال فلسفة الدين ٠ فالاغتراب أساسا هو الاغتراب الدينى ، والاغتراب الدينى هو أساس كل اغتراب فلسفى أو اجتماعى نفسى أو بدنى ٠ فاذا كان الاغتراب هو انقلاب الأنا الى آخر فان هذا الانقلاب يحدث أساسا فى تحول الانسان الى الله قبل أن يتحول الانسان الى عمل أو الى نظام أو الى مؤسسة أو الى كون ٠ فالاغتراب الدينى هو أسهل اغتراب وأسرعه وأكثره مباشرة ٠ فاذا ماحدث زلزال فى كيان الانسان وخلل فى

---

(٣) وقد نشرها التوسر مع اعمال فيورباخ الاخرى : « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل (١٨٣٩) » « ضرورة اصلاح الفلسفة (١٨٤٢) ، « مبادىء فلسفة المستقبل (١٨٤٣) » ، « جوهر المسيحية فى علاقته مع الواحد وصفاته » (١٩٤٥) بعنوان « البيانات الفلسفية » ٠

L. Feuerbach : Manifestes Philosophiques,
Textes choisies, 1839-1845), Trad. L. Althuser, PUF, Paris, 1960).

(٤) اعتمدنا فى « جوهر المسيحية » على الطبعة الفرنسية
L. Feuerbach : L'Essence du christianisme, Trad.
I.P. Osier, I.P. Grossein, F. Maspero, Paris, 1968.

وكذلك على الترجمة الانجليزية التى قام بها G. Eliot وقدم لها
K. Barth & Niebur, Harper & Row, New York, 1957.

وراجعناها النص الالمانى ، طبعة
Reclan, Stuttgart, 1974.

وجوده الشرعى ظهر ذلك فى اللجوء الى الله كسند وتعويض، وأصبح الانسان فى موقف زائف · فلسفة الدين أذن هى الميدان الذى يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب · فما هو الوضع الحالى لفلسفة الدين ؟

هناك خطأن أساسيان فى الفكر الدينى : الاول اعتبار الروايات الدينية والأخبار والقصص والآراء والأساطير وكل مايرويه الرواة وتقصه النساء حقائق تاريخية تقابل شيئا فى الواقع ، وهو خطأ الفلسفة الوضعية التى لا تفترق عن الفلسفة العامية الشعبية فى شىء · والثانى اعتبار قواعد الايمان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلا بالمنطق والدليل ، وهو خطأ الفلسفة التأملية التى حولت العقائد الى نظريات خاصة · وكانت النتيجة أن ضحت الفلسفة الوضعية بالفلسفة من أجل الدين كما ضحت الفلسفة التأملية بالدين من أجل الفلسفة · الأولى تجعل العقل ألعوبة فى يد المادية الشعبية ، والثانية تجعل الدين العوبة فى يد التأمل الفلسفى · الاولى تجعل الدين يتحدث بدلا عن العقل ، والثانية تسمح للدين أن يقول ماتستطيع هى أن تقوله على نحو أفضل · الاولى عاجزة عن الوصول الى حقائق الاشياء فتحيل الصور الى وقائع ، والثانية عاجزة عن الخروج عن نفسها والاتصال بالصور فتحيلها الى أفكار ونظريات ·

والحقيقة أن الفلسفة والدين شىء واحد على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عن فكره فى صور وأشكال مختلفة لا تناقض بينها بل على مستويات مختلفة من التعبير الادبى · فالقدرة الالهية المطلقة كفكرة تعنى المعجزات كصورة ومثل كما تعنى البعث والنشور · ولا يظهر التناقض الا بعد الفصل بين الايمان والعقل وهو ما لا يقبله أى اتجاه مستنير فى فلسفة الدين ·

ويبدو فيورباخ هنا معتزليا يفسر اليد بالقدرة ، والعين بالعلم ، ويحول التشبيه الى تنزيه بشرط أن يكون هذا العقل هو العقل الشامل ، العقل الطبيعى الذى يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة وليس العقل الخاص عقل الايمان· العقل هو القاعدة العامة ، والايمان هو الاستثناء الخاص · لذلك ارتبط الايمان بعصر تاريخى معين ، وبمكان محدد ، وباسم خاص · التوحيد بين العقل والايمان يذيب الايمان ويحيله الى عقل فيتحول الخاص الى عام · فالخطيئة تعنى أن الانسان الطبيعى ليس كما ينبغى أن يكون ، وهو ما يسلم

به الناس جميعا · لا يؤمن بالخطيئة الاولى الا المعتقدون بها · مهمة الفكر اذن تحويل مضمون الايمان الى عقل · وهنا يبدو فيورباخ هيجليا صرفا · يهدف من « جوهر المسيحية » الى بيان هذه الحقائق الانسانية البسيطة وراء الأسرار الخارجة على الطبيعة · ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متمازين بالصورة · فالدين فى جوهرة مأساة ، والله نفسه وجود مأساوى أى موجود شخصى · ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه ويتركه جثة هامدة لأن الصورة من حيث هى صورة شىء · ويعالج فيورباخ هذه الصور لا من حيث هى أفكار أو تدل على أفكار كما هو الحال فى الفلسفة التأملية للدين أى هيجل ، ولا من حيث هى أشياء كما هو الحال فى اللاهوت بل كصور · والصورة تعكس موقفا نفسيا · فلا يستعمل فيورباخ اللاهوت كعلم عملى صوفى كما هو الحال فى الأساطير الدينية أو كأنطولوجيا كما هو الحال فى الفلسفة التأملية بل باعتباره مرضا نفسيا يعبر عن اهتزاز شعورى وارتجاج فى المخ وهلوسة واضطراب · لقد استطاعت الحرية والشخصية فى العصر الحديث تناول الدين واللاهوت وابتلاعهما كلية · وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الانسانية المستهلكة · وتم تحويل ما فوق الطبيعة الى الطبيعة · ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا أمام المسيحية كصورة ، غير قادر على مواجهة هذا الشبح والحكم عليه بأنه مجرد وهم وخـــداع ذاتى · أن الاشباح ظلال الماضى ، وبالتالى فأن تحليل الماضى يهدف الى علاج الحاضر · يهدف فيورباخ الى تأسيس علم للامراض أو علم وظائف الاعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة الى طبائع الاشياء الى ماء الايونيين عند طاليس والى نشأة الاشياء عند شيشرون عن طريق ممارسة شعار سقراط « أعرف نفسك بنفسك » · الاغتراب اذن هو موقف مرضى كما يصفه علم النفس · والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء · وهنا يبدو فيورباخ محللا نفسيا سابقا على فرويد فى كتابه المشهور « مستقبل الوهم » The Future of Illusion · ويسمى فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيميـاء التحليلية أى تحليل النصوص من أجل اثبات نتائج التحليل وتأسيسها على نحـــو موضوعى · فاذا صدمت النتائج مشاعر الناس فالمسئولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق الموضوع ذاته ، وكأن فيورباخ يريد تطبيق منهج تحليل المضمون على النصوص الدينية · والرجوع الى النصوص الاصلية القديمة أفضل بكثير من الرجوع الى المسيحية المعاصرة · فالنصوص القديمة هى الوحيدة الجديرة بالتأمل أما أقوال المعاصرين فسطحية حسية ينقصها

الشجاعة ، ويغلفها الجبن والنفاق · النصوص القديمة تكشف عن المسيحيه وهى عذراء فى حين أن أقوال المعاصرين فقدت طهارتهـــا وعفتها · كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية ، فقيرة بممتلكاتها الارضية فى حين أن المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الأرضية · ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التى لم توجدها المسيحية ذاتها بل التى انتجتها العصور ·

(يحاول فيورباخ اذن الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة واثبات أن الثيولوجيا ماهى الا انثربولوجها مقلوبة وان ما يظنه اللاهوتى على أنه وصف لله هو فى حقيقة الأمر وصف للانسان · فاللاهوتى يصف نفسه ظانا أنه يصف الله · ويقوم بعملية خفية وهى تشخيص صفاته الخاصة ثم اخراجها وتثبيتها على آخر ، شخص خاص هو الله) ·

(يحاول فيورباخ أخذ النصوص القديمة عن الله واعادة تحليليها تحليلا نفسيا وجوديا ليكشف عن المضمون الانسانى لهذه النصوص · ويقوم بعملية تفسير جديد لها ، وذلك باعادة بناء الموقف الماضى على أساس من الموقف الحاضر · وبالتالى يكون فيورباخ سابقا على بولتمان وهيدجر وعلم التفسير الحديث فى الكشف عن الواقعة الانسانية الحية من خلال تحليل النصوص الدينية القديمة · الانثربولوجيا هى سر الثيولوجيا ، وتاريخ العقيدة أو تاريخ اللاهوت هو فى حد ذاته نقد للعقيدة فى اللاهوت · لقد كانت الثيولوجيا فى تاريخها الطويل انثروبولوجيا ، وكان موضوعها وهو الله وصف للواقعـــة الانسانية · وبالتالى يكون هيجل على حق فى مهمته التاريخية فى الكشف عن الروح فى التاريخ · ولكن ما حاوله القدماء على نحو بعدى ـ بناء العقيدة فى التاريخ ـ يحاوله فيورباخ على نحو قبلى بارجاع النصوص الى الواقعة الانسانية · الثيولوجيا اذن اغتراب للانثروبولوجيا ، وعالم اللاهوت مغترب عن عالم الانسان ، والتفكير فى الله اغتراب عن التفكير فى الانسان) ·

٣ ـ **الاغتراب ونفاق العصر** : وفى مقدمة الطبعة الثانية وبعد صدور الكتاب أول مرة ، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذى قضى بــــه على اغتراب الانسان ، وفند الاتهامات الموجهة اليه وعلى رأسها الالحاد · لقد اعـــاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفاعلية فى العالم ، وهو الهيجلى الشاب ، وقضى على اغتراب الانسان وقذفه بنفسه خارجها وتشخيصها فى صورة آخر وتأليه

اياه • كان من الطبيعى أن تسوء علاقة فيورباخ مع كل المغتربين عن العالم وعن الذات وعن الله ولكنها فى نفس الوقت كانت علاقة طيبة وصحيحة مع الاصحاء فى العالم ومع ذواتهم ومع الله • كان من الطبيعى أن يحدث التمايز بين الحق والباطل ، بين الصدق والكذب ، بين الصواب والخطأ ، بين الصحيح والزائف حتى يمكن انقاذ المسيحية مما وقعت فيه من خطأ ومما اكتنفها من اظلام وارجاعها الى الموقف الصحيح • ومع ذلك نظر الى فيورباخ على أنه مجرم فى حق المسيحية واعتبره اللاهوتيون وقد قضى على الدين الى الأبد فى حين أن فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشائعة فى عصره والتى اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين أى عن الموقف الزائف للانسان • فقد هاجم الفلسفة التأملية التى ابتلعت الدين ، وقضت على خصوصيته لحساب الفكر • كما هاجم الفلسفة الوضعية لانقاذ الانسان وعدم تحويله الى صنم ووثن • وقد كانت الضربة الكبرى هى التى وجهها فيورباخ الى نفاق العصر، ومزايداته على الايمان على لسان مدعى العلم فى مجتمع طيب ، مجتمع الحياد واللامبالاة وغياب الحماس ، مجتمع الاوهام والحقـائق المزيفـة والشائعات • (هذا المجتمع الذى يعتبر كل من يقول الحقيقة فيه وقحا ، سىء التربية ، عديم الأخلاق • أصبحت الحقيقة هى اللاأخلاقية ، واللاأخلاقية هى النفاق الذى ينفى المسيحية ويدعى اثباتها • اللاأخلاقية هو النفى الحقيقى للمسيحية ، النفى الذى يعبر عن نفسه كنفى ، هو التلاعب التعسفى بالمسيحية والالغاء الفعلى لقواعد الايمان وترك البعض الآخر، وكما يقول لوثر : ان قلب كل قواعد الايمان أفضل من قلب واحدة فقط ، هو الالحاد فى الحرية وليس فى الله ، هو أنصاف الحلول القائمة على الغباء دون يقين ثابت للذات ، هو التناقض الفج دون دقة فى التحليل وصدق فى النتائج ، هى التفاهة لأنها تقف عند منتصف الطريق ولا تنتهى الى جوهر الاشياء ودون وصول الى النهاية • هو الكذب الذى يخفى الحقيقة وشرها فى قلبها والتفكر فيها • وهكذا يصف فيورباخ حال العصر وعدم قدرته على مواجهة الحقائق فى حين أن الاعتراف بالحق فضيلة • ولكن مشكلة العصر فى أساسها مشكلة أخلاقية فى نقص الشجاعة وسيادة النفاق) •

بحث فيورباخ عن العالم الحى وليس عن العلم الميت ، وأراد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالمداد على ورق أجوف • الحقيقة هى الانسان وليس العقل المجرد ، وعلى هذا النحو يمكن

القضاء على الاغتراب الذى هو تضحية بالعيانى فى سبيل المجرد ، وقضاء على الانسان فى سبيل الاخر الذى تم خلقه وهما وخداعا . ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال فى علم العصر بل هو العلم الحى الذى يختلط بلحم الانسان وبدمه ، ويبدو فيورباخ هنا كيركجارديا خالصا . العالم هو الذى يتناول مشاكل العصر ويغوص فيها ، ويستقصى جذورها . وينتهى به الأمر الى حبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه . ولا عجب الا يستمع العصر الى نداء « جوهر المسيحية » فيما يتعلق بالايمان والمعجزة والعناية وفناء العالم وشهادة التاريخ فى حين أن معارك العصر مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية ، والزواج المختلط لا يهم بقدر أهمية ماهية المسيحية التى تثبت أن الزواج الحقيقى هو تلف الارواح وان النسل الحقيقى هو النسل السماوى . وهنا يبدو فيورباخ أفلاطونيا فى الفرق بين الحب الانسانى البدنى والحب الفلسفى الروحى ولكن على نحو هيجلى باعتبار أن الروح هى العيانى والبدنى هو المجرد . لقد حاول فيورباخ أن يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحى ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التجريبى والتاريخى والفلسفى للاسرار المسيحية . كما فسر العقائد وقواعد الايمان القبلية على أنها موضوعات حسية تاريخية لا شأن لها بالتأملات الخيالية التى تستمد مادتها من ذاتها . وأقام نتائجه على الحس والرؤية ولم يستنبطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر واستقرى الفكر من الموضوعات . فالموضوعات موجودة خارج الفكر . ويصر فيورباخ على أنه مثالى فى ميدان الفلسفة العملية وحدها . فلا حدود للانسانية . والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية وأخلاقية . ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا ، صاحب فلسفة انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى ، ويقيم فلسفة لا تأملية ، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر اسبينوزا أو ذات كانط وفشته أو الهوية المطلقة عند شلنج أو الروح المطلق عند هيجل ، فلسفة وجود واقعى ، والانسان هو أكثر الموجودات واقعية وموضوعية فى علاقاته الحسية بالاشياء .

ويبرأ فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التى وجهت ضده وفى مقدمتها الإلحاد بأنه لم يقل شيئا على الاطلاق . (بل ان الدين هو الذى تحدث عن نفسه وأن فيورباخ قد سمح له بذلك فحسب . لم يبتدع فيورباخ شيئا بل كشف الدين عن ذاته ، ورأى فيورباخ هذا الكشف . انه الدين الذى يؤله

الانسان فى حين ينكره اللاهوت · أنه الدين ، وليس فيورباخ ، الذى يقول بأن الله هو الانسان الشخصى المنفصل عن الذات المتخارج فى العالم ، وان الانسان هو الله بعد أن دفع بالانسان بذاته خارجا عنه مغتربا عن نفسه فى آخر · انه الدين وليس فيورباخ ، الذى ينكر الله الذى ليس هو الانسان ، ثم يجعله موضوعا للفكر عندما يحيل الله الى انسان ثم يستعيد صفات الانسان وينسبها الى الله ثم يؤلهه ويعبده · لم يفعل فيورباخ أكثر من اذاعته للسر المسيحى والكشف عن زيف اللاهوتيين وخداعهم وتناقضاتهم) ·

(واذا كان كتاب « جوهر المسيحية » نافيا ، لا متدينا ، ملحدا ، فلان الالحاد هو جوهر الدين لأن الدين فى جوهره وليس فى صورته · وصياغاته هو الانسان ، الوجود والانسان فى انسانيته والوهيته · وان لم يقتنع أحد بذلك فعليه تفنيد حجج فيورباخ العقلية وبراهينه التاريخية وتحليلاته النفسية ولا تهم سفسطة القضاة أو رياء المرائين أو العبارات التأملية البراقة أو قواعد اللاهوتيين الضحلة) · صحيح أن الكتاب ناف ، ولكنه ناف للجوهر اللانسانى للدين وليس نافيا للجوهر الانسانى · لذلك شمل الكتاب جزءين : جزء مثبت، وجزء ناف ، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين : الاول يعرض للدين فى جوهره ، والثانى يعرض للدين فى تناقضاته ، الاول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثانى جدل وهدم للاهوت · الاول هادىء والثانى عنيف ، وفى كليهما معركة · الأول يبين أن المعنى الحقيقى للثيولوجيا هى الانثروبولوجيا وأنه لا يوجد فرق بين صفات الوجود الالهى والوجود الانسانى ، المحمولات تعبر عن جوهر الموضوع (ويمكن الاستشهاد فى ذلك بالتحليلات الاولى لأرسطو أو بمقدمة فورفوريوس) ، ولا فرق بين ذات الله ووجوده من ناحية وذات الانسان ووجوده من ناحية أخرى · ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الالهية والمحمولات الانسانية · يثبت الجزء الأول ان ابن الله هو الابن الحقيقى أى ابن الانسان وان الدين يخطىء بتصوره هذه البنوة فى الله بالفعل · ويثبت الجزء الثانى ان ابن الله فى الدين ليس ابنا طبيعيا وبالتالى يكون معارضا للطبيعة وللعقل · يعطى الجزء الاول البرهان المباشر ، ويعطى الثانى البرهان غير المباشر ·

الجزء الثانى عود الى الاول ، يبين الثانى الزيف بينما يكشف الاول الحقيقة · الأول عن الدين والثانى عن اللاهوت · ولا يعنى اللاهوت هذا المعنى الضيق عند اللاهوتيين الحرفيين بل يشمل أيضا الفلسفة التأملية ، وعلم

اللاهوت · فالمهم هو الأصل لا الفرع ، المبدأ وليس الاشخاص ، والعصور والاماكن · لو كان « جوهر المسيحية » به الجزء الثانى فقط لكان نافيا ولكان الله عدما ، والثالوث عدما ، وكلام الله عدما ، ولكنه أثبت أن الدين له أساس فى الوجود الانسانى الحق · والحقيقة أن فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا الى مستوى الثيولوجيا كما ترفع المسيحية الانسان الى مستوى الله · ان الدين هو الروح الانسانى ولكن الحلم لا يكون فى السماء بل على الأرض · المهم هو قلب النظرة من الداخل الى الخارج ، وفتح على الدين ، وتحويل موضوع التمثل الى موضوع فعلى · ولكن العصر مازال يفضل الصورة على الشىء ، والنسخة على الأصل ، والتمثل على الواقع ، والظاهر على الوجود · الدين وهم ، والحقيقة دنيوية ، ولكن العصر لم يحتفظ من الدين الا الغباء · وتجد الكنيسة شرعيتها فى هذا المظهر · وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثروبولوجى خالص · فالخمر والخبز ليسا الا فى التمثل والخيال ، والدين والفلسفة التأملية يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقع والحس · لقد طالب لوثر من قبل بالعودة الى العالم ، فالخبز يعنى الطعام ، والماء يعنى الشراب ، والعماد يعنى الاستحمام · لا يهم الاصل الوثنى لهذه الطقوس ، شرب الدم واكل لحم الضحايا بل المهم دلالتها بالنسبة للانسان · كما لا يهم بيان تناقضات معجزات المسيح بل المهم بيان دلالتها الانسانية الخالصة · يريد فيورباخ العود الى ماء الايونيين عند طاليس ، الماء البارد للعقل الطبيعى حيث تنشأ الاشياء · فالماء فقط ليس سـبب النماء ودورة الحياة بل هو أيضا علاج للنفس والعين · الماء يساعدنا على اكتشاف الطبيعة وسبر غور الوعى الذاتى · الماء يطهر الانسان من الخوف والاوهام الناشئة عما يأتى من فوق الطبيعة · « وجعلنا من الماء كل شىء حى (٢١ : ٣٠) ·

وتظهر مآسى العصر أيضا ليس فى لاأخلاقيته وحدها بل فى غياب الروح العلمية · أصبحت الحقيقة حدا للعلم وليست اطلاقا له من كل الحدود · وعندما يصل العلم الى الحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علمـا بل يصبح موضوعا للبوليس · فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم ، وكأن السلطة السياسية يهمها الابقاء على الزيف حتى تأمن المعارضة · وبالرغم من أن فيورباخ بوجه عام اعطى تفسيرا لا سياسيا للدين واعطاه تفسير انثروبولوجيا خالصا طبقا للضرورة الخلقية والفلسفية الا أن السياسين غضبوا عليه لأنهم يعتبرون الدين اسهل وسيلة لاستعباد الانسان سياسيا ولا يودون زعزعته

وفهمه الفهم الصحيح · كما غضب عليه من لا يعطون الدين أية أهمية سياسية لأن اعادة تفكير الناس فى الدين على نحو شرعى وبعد القضاء على الاغتراب الدينى يجعلهم أكثر قدرة على الممارسة السياسية فيثورون ضد الحكام ، ويدافعون عن حقوقهم · وغضب عليه أيضا أصدقاء التنوير والحرية فى مبادىء الصناعة والسياسة وأعداؤها فى ميدان الدين لأن التنوير الدينى يكشف عن مساوىء الليبرالية والنظام الرأسمالى · ويشير فيورباخ فى ملاحظة أخيرة أيضا الى صلة الدين بالسياسة · فالدين أساس النظم السياسية · ففى الوقت الذى يكون فيه الدين مقدسا نجد تقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة · لم تكن الملكية مقدسة لأنها شريعة الهية بل تم تقديسها أولا باعتبارها شريعة الهية · لم يطور فيورباخ هذه العلاقة كما طورها ماركس بعد ذلك ، وظل بروتستانتيا حرا يؤسس الدين على الاخلاق ·

٤ - **الاغتراب فى ماهية الانسان وجوهر الدين** : يبدأ فيورباخ كتابه « جوهر المسيحية » بتمهيد عن ماهية الانسان بوجه عام وجوهرية الدين بوجه عام ، ويستعمل لكليهما كلمة Wesen وهى الثنائية التى سيتبعها فيما بعد فى تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية أى أنثروبولوجيا الدين والماهية المزيفة أى ثيولوجيا الدين ، فيبدا بالاثبات وهـو الانسـان ويثنى بالنفى وهو الله ·

فما هى ماهية الانسان بوجه عام ؟ يرى فيورباخ أن التدين هو الذى يميز الانسان عن الحيوان · ويرجع هذا التمييز الى أن الانسان لديه شعور أو وعى بالمعنى الدقيق وليس مجموعة الاحساسات والادراكات والاحكام أى مجموعة الوظائف النفسية · ولا يتأتى الوعى الا لوجود تكون ماهيته عين موضوعه · فالعلم الانسانى هو الوعى بالاجناس فى حين أن الحيوان لايدرك الا نفسه · عند الحيوان الحياة الداخلية والحياة الخارجية شىء واحد ، وعند الانسان تتميز الحياة الداخلية عن الحياة الخارجية ، فالحياة الداخلية هى علاقته بجنسه وماهيته والتعبير عن ذلك بالفكر واللغة · الانسان هو الأنا والاخر ، هو الذات والموضوع ، هو الموضوع والمحمول · ليس الفرق بين الانسان والحيوان فى التدين فقط فالدين هو الوعى باللانهائى ، ومن ثم يكون وعى الانسان بماهيته لانهائيا دون أن يكون ذلك وعيا بموجود لانهائى · الوعى هو وعى باللانهائى ، وهو ما يقابل الغريزة عند الحشرات · الوعى باللانهائى هو الوعى بلانهائية الوعى · وفى الوعى باللانهائى يكون موضوع

الوجود الواعى واعيا بذاته · الانسان بلاموضوع لا يكون شيئا ، فهذا ما تؤكده حياة العظماء · يشعر العظيم أن له رسالة عليه أن يحققها وهى الهدف الاسمى من نشاطه · تكون ماهيته وتكون فى علاقة جوهرية وضرورية معه · ماهية الانسان وجوده وغايته وموضوعه ، وتتوحد الماهية والوجود كما يتوحد الذات والموضوع فى الانسان · فيصبح الانسان اذن واعيا بذاته عن طريق الموضوع · والوعى بالموضوع هو وعى بالذات · يمكن معرفة الانسان اذن ابتداء من الموضوع · وفيه تبدو الماهية ، فالموضوع هو الماهية عندما تظهر ، أنانيته الحقيقية الموضوعية · وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الجسية على حد سواء · وهنا يأخذ شعار سقراط « أعرف نفسك بنفسك » معنى انطولوجيا جديدا ·

ماهية الانسان هو جنسه أو الانسانية : العقل ، والارادة ، والقلب · العقل وظيفته الفكر ، والارادة للاجتهاد ، والفعل والسلوك ، والقلب هو الحب · وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند أفلاطون دون تمييز بين النفس والبدن أو بين المثال والواقع · العقل والارادة والقلب ثلاث كمالات أو ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للانسان من حيث هـــو انسان ، وتكون الغاية من وجوده · فالانسان يوجد كى يعرف ويحب ويفعل · الغاية من المعرفة المعرفة ، ومن الارادة الارادة ، ومن الحب الحب ، وهى نفس الصفات : حقيقى ، كامل ، الهى · نستعملها عندما نصف الشىء فى ذاته · هو الثالوث الالهى الذى يجمع بين العقل والحب والارادة كما قال أوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحى · هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الانسان بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للانســـــان مقاومتها · كيف يقاوم الحب الحب ، والمعرفة المعرفة ، والارادة الارادة ؟ ان الحب يدفع الانسان الى الموت فى سبيل من يحب ، والفكر يدفع الانسان الى أن يفكر ، والحياة تدفع الانسان الى أن يفعل ·

الوجود المطلق اذن وهو اله الانسان ، هو عين ماهيته ، وموضوعه ماهيته وقوة ومعرفة وارادة ، حبه هو معرفته وارادته وحبه · التناهى هو العدم ولا يمكن أن يكون الانسان واعيا بالتناهى والا كان عدما · الوعى هو ظهور الذات ، وتأكيد الذات ، وحب الذات ، والانشراح بكماله الخاص · الوعى علامة مميزة لوجود كامل ، والوجود خير · التناهى سقوط وتفاهة وعار وقلق ، ثم يمتد التناهى للماهية محوا للعار ! وياللعار !

كل وجود مكتف بذاته ، كل موجود له الهه أى وجوده الأعظم فى ذاته.
وكل تحديد هو بالنسبة للاخر الخارجى الأعظم منه كمـــا يظهر فى مقارنة الحيوانات بالحشرات وكما يفعل دارون فى وصف تطور الاحياء فيما بعد .
ان الذى يجعل الموجود موجودا هو عبقريته وقوته وغناه وجماله ، فكيف يكون الوجود عدما عاجزا ؟ وكأن فيورباخ هنا يوحى بلغة نيتشه وبرجسون وبما سيقوله اقبال عن الذاتية فيما بعد . ما يثبته الوجود لا يمكن للذهن نفيه ، فمقياس الوجود هو مقياس الذهن . وكلما امتد الوجود الى مالانهاية كان هو الله . ولا يمكن الفصل بين الذهن والوجود الا على نحو ظاهرى تعسفى ، وهو الدرس المستفاد من هيجل . فلو فكر الانسان فى اللانهائى فان ذلك اثبات للانهائى فى الفكر . واذا شعر باللانهائى فان ذلك اثبات للانهائى فى الشعور . موضوع العقل هو العقل موضوعا لنفسه . وموضوع العاطفة هى العاطفة موضوعا لنفسها . ان حوار الفيلسوف هو فى الحقيقة مونولوج العقل . الفكر لا يتحدث الا مع الفكر . فالعقلى وحده هو موضوع العقل .

الانسان اذن مجموعة من الصفات أو الملكات : الصفاء ، العقلانية ، النزاهة فى المسرات والانفعالات . ولكن الانسان يرى ، والعين ترى ماهيتها، وكان الفلاسفة علماء فلك من أجل العين ، فالعين هى الطبيعة السماوية . ولكن العاطفة هى الملكة الأساسية فى الدين ، ولا تعبر ماهية الله الا عن ماهية العاطفة . العاطفة هى « العضو الالهى » . العاطفة هى النبل والعظمة أى الالهى فى الانسان. والله هو العاطفة الخالصة اللانهائية الحرة. العاطفة ملحدة من وجهة نظر الارثوذكسية لأنها ترفض الله الموضوعى ، وتجعل نفسها هو الله . والحقيقة ان نفى العاطفة نفى لله ، وهذا هو الالحاد الدينى . وما يقال عن العاطفة يقال على باقى الملكات فى الانسان : العقل والارادة .

من هذا التحليل الذى يبدو فيه فيورباخ معاصرا للغاية ، هيجليا امتد لبرجسون ونيتشه وهوسرل وهيدجر ، يوحد بين الذات والموضوع ، بين الفكر والواقع، بين الماهية والوجود، يهدف فيورباخ الىوصف الانسان الحقيقى قبل أن يتزيف ويغترب عندما يكون واعيا بذاته وعيه ، ووعيه ذاته ، فى وجدته الداخلية قبل أن يفصمها الاغتراب الدينى ، ويبدأ بالعاطفة وهى نقطة البداية فى الاغتراب والتى من خلالها يحدث الانفصام والوقوع فى الوهم ، وهو ما ظهر بالتفصيل عند شليرماخر فى « مقال فى الدين » .

فاذا كانت ماهية الانسان هى أنه وعى يتحد الذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين ؟ فى ماهية الانسان بوجه عام تم تحديد علاقة الانسان بالموضوع بوجه عام . ولكن ما هى علاقة الانسان بالموضوع الدينى بوجه خاص ؟ فى علاقة الانسان بالموضوعات لا ينفصل الوعى بالذات عن الوعى بالموضوع ، ولكن فى حالة الموضوع الدينى يتحد الوعى مباشرة بالوعى بالذات . فاذا وجد الموضوع الحسى خارج الانسان فإن الموضوع الدينى يوجد فى داخله . وهو كما يقول أوغسطين أسهل فى معرفته من الموضوعات الخارجية . الموضوع الخارجى محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم فى حين أن موضوع الدين موضوع اختيار ، الموجود الاول ، الافضل والاسمى ، ويتضمن حكما نقديا يقوم على التمييز بين الالهى واللاالهى . وهنا تبدو أهمية قضية أن موضوع الانسان ليس الا الماهية الموضوعية ذاتها . الوعى بالله اذن هو وعى الانسان بذاته ، ومعرفة الله هى معرفة الانسان بذاته . ابتداء من الله تعرف نفسك ، والعكس صحيح . كلاهما واحد .

إن الله بالنسبة للانسان هو روحه ونفسه ، والانسان بالنسبة الى نفسه هو الروح والنفس والقلب ، وهذا اله . الله هو الداخليــــة التى تظهر فى الانسان . والدين هو ظهور كنوز الانسان ، الاعتراف باخطاره الزمنية ، والاقرار العلنى بأسرار الحب .

وقد لا يشعر الانسان أن وعيه بالله هو وعيه بذاته . لذلك يمكن القول بأن الدين هو وعى الانسان بذاته على نحو غير مباشر . ولذلك أيضا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل . الدين هو ماهية الانسانية وهى فى دور طفولتها (٥) . يرى الانسان ماهيته خارجا عن ذاته . لذلك وقع الدين الأول فى الوثنية وعبادة الأصنام . فقد عبد الانسان ماهيته ، وتموضع الانسان دون أن يعى ماهيته . ثم تقدم الدين أى تقدم الوعى بالذات ، وعى الانسان بذاته . فرفض الدين السابق متصورا أنه حصل على موضوع أسمى وأعلى من قوانين الطبيعة ، ويتصور أنه من خارج الطبيعة مع أن الطبيعة هى الأساس . يرمى فيورباخ من ذلك الى بيان أن التعــــارض بين الالهى والانسانى مجرد وهم لان الدين هو علاقة الانسان بذاته ، وذاته كموجود آخر .

---

(٥) هذا ما استفادة فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير . انظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

فالوجود الالهى ليس الا ماهية الانسان مستقلة عن حدود الانسان الفردى الواقعى الموضوعى المجسم ٠ فكل تحديدات الوجود الانسانى هى تحديدات لماهية الانسان ٠ ولا يتعلق الامر بالمحمولات فقط بل يمتد الى الموضوع ذاته ٠ وبالتالى فنفى الذات الجاد ولاتدين أكثر من نفى الصفات٠ ولكن الغاء الصفات الغاء للذات لأن الصفات هى التى تحدث الأثر والفاعلية وكما تقول المعتزلة ٠ نفى الصفات نفى للذات، والذات بلا صفات موجود غير موضوعى، والموجود غير الموضوعى عدم وجود ٠ وعلى عكس اثبات الصفات ثم اثبات الذات ، وكما تقول الاشاعرة ، هذا النفى نتاج العصر الحديث ٠

يتحول الله الى موضوع عندما لا يصبح موضوعا للمعرفة مع أن هذا العجز نفى لله ، كما يمكن نفى صفات الله عن طريق التجسيم والتشبيه وارجاعها الى الانسان ٠ ولكن الفرق بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان يدمر هذا الموقف الدينى ٠ ولكن يظل المتدين سعيدا لأن الله اله له ، وهى سعادة وهمية ٠ يود كل دين التوحيد بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان والا ظهر الشك واللاتدين ، وكلاهما ضد الدين ٠ لو كان الله موضوعا للعصفور فانه لن يكون موضوعا الا من حيث أن له جناح ، فالعصفور لا يعلم وجودا أكثر سعادة من الوجود المجنح !

الصفات الالهية اذن صفات انسانية ، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد بل جبن وضعف وخنوع ٠ واذا كانت الصفات انسانية فالذات أيضا انسانية ٠ يجعل الانسان الحب صفة لله لأنه يحب ٠ ويتصور الانسان حكيما خيرا لأن الانسان يتصور الحكمة والخير أسمى مافيه ٠ ويعتقد أن الله موجود لأنه يوجد ٠ والفرق بين الاثنين هو ان عزو الصفات لله بالتوسط وللانسان بالمباشرة ٠ الصفة حقيقة الذات ، والذات صفة مشخصة ٠ الذات والصفة مثل الوجود والماهية ، ونفى أحدهما نفى للآخر ٠ وماذا يبقى من الذات الانسانية لو انتزعنا عنها صفاتها ؟ كما أننا فى لغتنا العادية نستبدل بالذات الالهية صفاتها ٠ هذا التميز بين الانسان والله لا يوجد الا فى هذا العالم ٠ ففى العالم الاخر لا يكون للانسان ارادة أو عقل أو حب مستقل ٠ فالأرض أو وجود الانسان فى العالم هو سبب الاغتراب أى تمايز الذات عن صفاتها ثم تشخيص صفاتها فى ذات مستقلة عنها ٠

أن يقين الانسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته ، وليس يقينه بوجود

ذات الله ، كما أن يقين الانسان بصفات الله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الله · فهو يقين غير مباشر · وحقيقة الذات والصفات الانسانية هى الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الالهية · وكل ما يتمثله الانسان على أنه حقيقى يكون أيضا واقعيا وليس خياليا ، حلما أو تمثلا · فالوجود هو الحقيقة · فى البداية يقيم الانسان الحقيقة على الوجود ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة · فالله هو ماهية الانسان المدرك كحقيقة عظمى · والدين هو الحدس المطابق لوجود الانسان · الشك فى الله اذن شك فى الذات · ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة أفضل فى تطور الدين المتماثل مع تطور الحضارة الانسانية · فاذا كانت صفة الانسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك · والملحد العادى هو الذى يلغى صفات الله فى حين أن الملحد الحقيقى هو الذى يلغى صفات الانسان · ليس للدين مضمون خاص به ، ولا يوجد فى الدين الا ما يوجد فى الانسان فى وعيه بذاته ووعيه بالعالم · ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية · أما باقى الصـــفات التى لا تشابه الانسان فلا نعلمها · وهذا أيضا سر انسانى ، فالانسان لا نهاية لصفاته ولغناه · وقد جعل اسبينوزا الله عددا لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد · والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية · والله شخص ، مشرع ، قديس ، عادل ، خير ، رحيم ، اب للبشر · وهى كلها صفات انسانية ·

(ولكن اللاهوتى يرفض هذا التوحيد بين الله والانسان ، ويعطى لله ما يسلبه عن الانسان ، ويعطى للانسان ما يسلبه عن الله · وهذه سرقة ذهنية وصادية نفسية · أما الراهب فانه يعوض عن حبه الجنسى المفقود وحبه الانسانى حبه لله وللسماء وللعذراء · تغيب عنه المرأة الحقيقية فتحضر له المرأة المثالية وكلما ضحينا بالحس أصبح الله الذى نضحى لأجله بالحس حسيا · فالراهبة عروس الله ، لها زوج سماوى وكأن فيورباخ هنا يسبق فرويد وما يقوله فى الكبت والحرمان والتعويض والاعلاء · يثبت الانسان لله اذن ما ينفيه عن نفسه · وبالتالى يكون الدين تجريد للانسان ، واغتراب عنه ، وتزييف له · ان أفكار الانسان عن الله من الارض وليست من السماء ، فالله يقوم بما يقوم به الانسان ، يحب ويعلم ، وبالتالى يذكر الانسان ذاته كلما أثبت الله · والحقيقة ان الانسان هو الرضا الذاتى للانانية الشخصية · ينكر الدين الخير كصفة للانسان فالانسان شرير فاسد ، عاجز عن فعل الخير ، والله وحده هـــو الخير · المقدس نفى لخطيئة الانسان ، ونفى الخطيئة فصل الوجـــود عن

الماهية وهما متحدثان . والحقيقة أن اعتبار الانسان عاجزا عن فعل الخير يؤدى الى اعتبار الله كذلك وهو الالحاد . فالدين مقدمة للالحاد . وهـذا هو معنى الصراع القديم بين أوغسطين وبلاجيوس . فقد جعـل بلاجيوس الانسان الها فى حين جعل أوغسطين الاله انسانا . والأوغسطينية بلاجية مقلوبة . ما جعله بلاج ذاتا جعله أوغسطين موضوعا . أوغسطين يعطى الله ويسلب عن الانسان ، وبلاجيوس يسـلب عن الله ويعطى للانسان . أوغسطين ممثل اللاهوتى المغترب، وبلاجيوس هو الانثروبولوجى الفيورباخى. أوغسطين هو اللاهوت المقلوب ، وبلاجيس هو الانثروبولوجى . أوغسطين هو المزيف ، وبلاجيوس هو الصحيح) .

(الله هو ماهية الانسان الذاتية ، وكلما كان الله انسانيا كان ذاتيا . وكما ان الانسان لا يرى الا ذاته فانه الله لا يرى أيضا الا ذاته أى الانسان فالانسان موضوع الله . ثم يغترب الانسان. وينزع ماهيته ووجوده من ذاته بفعلى الجذب والطرد . ويصبح الله الذى كان يفعل فى ومعى وبى وعلى ولى وقد خرج من أحشائى فيغترب الانسان . لا يعود التقدم للبشرية الا اذا استرد الانسان من أحشاءه المنشورة خارجه بعد بقر بطنه واسترد صفاته . وهذا هو تطور الدين من اليهودية الى المسيحية ، ونقول أيضا ومن المسيحية الى الاسلام لدينا أو الى التنوير لديهم . فقد كان الله كل شىء فى اليهودية حتى فى الطعام ثم أصبح الله فى الانسان فى المسيحية ثم أصبح الله هو الانسان الكامل فى الاسـلام وعند فيورباخ . وبالتـالى يكون الحاد اليوم هو دين الغـد) .

ثانيا : الجوهر الحقيقى أى أنثروبولجيا الدين :

يضم « جوهر المسيحية » قسمين أساسيين : الأول ، الجوهر الحقيقى أي انثروبولوجيا الدين ، والثانى الجوهر المزيف أي ثيولوجيا الدين . يبدأ فيورباخ بالايجاب قبل السلب ، وبالاثبات قبل النفى ، فالاغتراب الدينى يتمثل فى ثيولوجيا الدين ، وهو موقف دينى مزيف نتج عن تصوير الثيولوجيا على أنها علم الله يتحدث عن ذات الله وصفاته وافعاله ، ويجعـل الله موضوعا مستقلا عن الانسان ، متجسما فى وثن نفسى مشخص فى الخارج فى حين أن الدين فى وصفه الصحيح وهو أنثروبولوجيا الدين موقف انسانى صحيح يرجع للذات ما سلب عنها من قبل ، ويعيد الى الانسان أخص خصائصه وهى

الصفات مثل الوجود والكمال . يصف فيورباخ الوضع الصحيح أولا ثم الوضع المزيف ثانيا كى يبين الاغتراب الدينى أى انحراف الانسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها . فالاغتراب طارىء على الصحيح وليس ناشئا منذ البداية كما يقول الوجوديون : ان الانسان يوجد فى العالم مغتربا . ويكون القضاء على الاغتراب والعود الى الحقيقى هو عود الى طبائع الاشياء . الصحيح هو الاساس ، والاغتراب هو العرض . واذا كنا جميعا مازلنـــا مغتربين فان تطورنا يشير الى العودة الى الاساس . فالانثروبولوجيا هو علم المستقبل ، ومبادىء فلسفة المستقبل .

ويعرض فيورباخ لموضـــوعات الدين الحقيقى : الله كمبدأ وكقانون وكعاطفة وكمال وكوحدة وكصفات مثل الكلام والخلق والعناية والقدرة . كما يتحدث عن الانسان : ايمانه وبعثه وحياته وخلوده ، مبينا أن الدين فى جوهره هو انثروبيولوجيا أى وصف للانسان قبل أن يقع فريسة للاغتراب .

١ _ **الله كموجود ذهنى :** لما كان الدين هو قسمة الانسان على نفسه ، فالله غير الانسان والانسان غير الله ، فالله كامل والانسان ناقص . لقد قسم الانسان نفسه الى وجود وماهية . وأعطى لنفسه الوجود الناقص ولله الماهية الكاملة . وتم ذلك بفعل الذهن . وأصبح موجودا ذهنيا من طبيعة العقل . حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتأخرين كما حدث فى الفلسفة العقلية الأوربية . يجهل العقل الآلام والقلب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم الا العموميات . أصبح الله لا شخصيا غير مجسم ، منزها عن أوصاف التشبيه ، لا ينفعل ولا يخضع للاهواء ، ماهية مجردة لانهائيا لا ماديا ، لا حسيا ، لا يمكن تصوره ، ولا يعرف الا بالتجريد ، وعن طريق السلب .

الله فكر عام ، ضرورة خاصة . الذهن مقياس للواقع ، وكل مايخرج عن الذهن فهو عدم الذهن . هو الأنطولوجيا القديمة الذى منه خرج اللاهوت الانطولوجى الذى يستنبط وجود الله من ماهيته فى الذهن كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى عند أنسليم وديكارت . لقد كان ذلك نصر كبير على الوثنية الحسية الخارجية . ولكن الصنم الحسى تحول الى وثن عقلى يعزى اليه الوجود . ان وحدة الله من وحدة الذهن ، ولانهائية الله من لانهائية الذهن فى مقابل التناهى والتعدد . وقد هدم كانط الدليل الانطولوجى مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر ، والموضوع من المحمول . يقول كانط : عندما

أفكر أكون على وعى بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا اخر ، وبالتالى فأنا جوهر ، أو قد لذاتى دون أن أكون محمولا لموضوع اخر · ويخلص فيورباخ من هذا التحليل بأن الله ماهية الانسان بعد أن تم تجريدها فى الذهن · وبالتالى يعنى قدرة الذهن على أدراك الماهيات ، وهى حقيقة انسانية متضمنة فى نظرية المعرفة ·

٢ - **سر التجسد أو الله كموجود خلقى أوقانون** : الله من حيث هو كامل اخلاقيا ليس الا الفكرة أو الماهية المتحققة فى القانون الاخلاقى ، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة أو مبدأ عقليا خالصا ولكنه أيضا قانون خلقى أو مبدأ عقلى يظهر فى سلوك الانسان الاخلاقى · فالوجود الاخلاقى للانسان موضوع كموجود مطلق لأن الله الاخلاقى يتطلب أن يكون الانسان مثله ، والانسان الاخلاقى يتطلب أيضا أن يكون الله مثله · « الله مقدس ويجب أن نكون مقدسين مثلما هو مقدس » · يقول كانط يمكن أن يقال أن الله هو القانون الخلقى ذاته ولكن تم تشخيصه بالفكر · ولكن هذا الموجود الكامل يتركنا باردين ، فارغين ، فنصبح وعيا بلاقلب · الذهن يحكم طبقا للقانون ، والانسان يعيش بالقلب · القانون يخضع الانسان والقلب يحرره · ان الحب وحده هو الذى يجعل العندليب مغنيا · القانون يقهر الانسان فيقابله الانسان بالتوبة والاستغفار · نفى الانسان اذن هو نفى للدين · ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها · ولد الانسان فى الالوهية والالوهية وطنه · يوجد حيث نشأ · الله اذن فكرة وقانون أو كما نقول عقيدة وشريعة للانسان ·

٣ - **الله كموجود قلبى** : ليس الله فقط مبدأ عقليا وقانونا خلقيا بل هو أيضا حب الهى · فالحب وسيلة التصالح بين الانسان والله أى بين الانسان ونفسه· والتجسد هو الظهور الحسى الفعلى للطبيعة الانسانية لله بفعل الحب· لم يظهر الله كانسان لنفسه بل لحاجة الانسان الملحة للحب ·

كان الله الها انسانيا قبل ان يصبح الها فعليا ، وفعل ذلك بواقع من رحمته نظرا للحاجة الانسانية وللشقاء الانسانى · التجسد دمعة ساخنة الهية على وجه العالم ، وجود مفعم بالعواطف الانسانية بل وجود انسانى خالص · كان الانسان الها قبل أن يصبح الله انسانا وليس كما قال أوغسطين أصبح الله انسانا حتى يصبح الله انسانا · فالوهية الانسان سابقة على انسانية الله لأن الوهية الانسان هى التى جعلت الله انسانا · يقول اللاهوت

ان الشخص الثانى هو الذى تجسد ٠ والحقيقة أنه الشخص الاول أى الله نفسه وليس الابن أو الروح القدس ٠ ولكن ليس التجسد واقعة مادية تاريخية كما يدعى اللاهوت ، فهذه هى المادية الفجة ، بل حقيقة انسانية خالصة ، وهذا ما تضيفه الانثروبولوجيا على الفلسفة التأملية ٠ لا تعتبر الانثروبولوجيا الصيرورة فى الانسان سرا خاصا مدهشا كما هو الحال فى الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفى بل تقضى على السر فوق الطبيعى ، وتنقد العقيدة ، وتحللها الى عناصرها الطبيعية المفطورة فى الانســـــان الى داخله وبؤرته وهو الحب ٠

(تعنى العقيدة ان الله هو الحب ، وان الحب جعل الله يتخارج عن هويته ، فالحب أقوى من الله ٠ وكما قال القديس برنارد : اذا لم نضحى بالله من أجل الحب فاننا نضحى بالحب من أجل الله ٠ الله ليس محايدا ، ليس بعيدا ، فكل صلاة هى تجسد لله ، والله ذو شفقة وعطف وحنان ٠ الصلاة تقرب الله للشقاء الانسانى ، فالله يحب الانسان ٠ له ابن والله آب ٠ علاقة الله بالانسان فى التجسد علاقة الآب بالابن ، علاقة حب وعطف وشفقةوليست تناقضا كما تدعى الفلسفة التأملية ٠ الحب وحده هو قلب الانسان ٠ واذا كان الله يحب الانسان فالانسان هو قلب الله ٠ اليس حب الله للانسان هو حب الانسان لنفسه متموضعا ومحدسا كحقيقة مطلقة ؟ ولقد أدرك لوثر من قبل ان المسيحية هو دين القلب ، فمن يدرك فى قلبه هذه الحقيقة أن الله أصبح انسانا يجب عليه باسم الجسد والدم ان يحب فى هذا العالم كل جسد ودم ولا يعادى أى انسان حتى يكون له مكان فى العالم الاخر على يمين الله ٠ سر التجسد اذن هو الله كموجود قلبى) ٠

٤ - **سر الله المتألم** : من تحديدات الله الذى يصبح انسانا ان المسيح هو الالم ٠ الله يتألم من أجل الاخرين وليس فى ذاته ، وهذا يعنى أن التألم من أجل الاخرين الهى ٠ ولما كان الله هو مجموع الكلمات الانسانية والله المسيح هو مجموع الشقاء الانسانى فان الكمال يغطى على الحب ، ويتأكد الحب فى الالم ٠ الالم خلقى وارادى كما هو معروف فى آلآم الحب ، قوة التضحية من أجل خير الاخر ٠

ان تاريخ المسيحية هو تاريخ آلام الانسانية فى حين ان تاريخ الوثنية هو تاريخ الملذات الحسية ٠ والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر ما

يمثل المصلوب المتألم · ومن ثم صلب الذات ألم فى حين أن الصور الدينية فى الوثنية كما لاحظ أوغسطين وعدد من آباء الكنيسة تدعو الى الاباحية · وكما أن سقراط يفرغ الروح من الآلام ويعيش فى بهجة الموت فان المسيحى يصيح « لو كان بالإمكان أبعاد هذا الكأس عنى » كما صـــاح المسيح على الصليب · الله يتألم يعنى ان الله قلب ، **فالقلب هو الالم** ، والموجود بلا ألم موجود بلا قلب · سر الله المتألم هو سر الحساسية ، والله المتألم هو اله حساسية ، اله حسى · الدين اذن هو انعكاس الوجود الانسانى فى ذاته ، فالله مرآة الانسان · ولا يستطيع الانسان أن يعتقد شيئا الا اذا كان فى وجوده الخاص · ففى الانسان توجد وحدة الطبيعة والروح ، وما يعتبره الانسان روحا هو جزء من طبيعته · الذى يتألم هو الانسان وليس المسيح ·

٥ ـ **سر التثليث وأم الاله** : كما كان الوجود الكلى هو الذي يعبر عن الانسان الكلى فان وعى الانسان بشموله هو الوعى بالتثليث · يرجع التثليث الى الوحدة بين التحديدات أو القوى التى تظن انها منفصلة : يعنى التثليث وحدة الشخصية الانسانية فى مقابل تعدد قواها ، ووحدة الجماعة الانسانية فى مقابل تكاثر أفرادها · التثليث صـــــورة لشىء حقيقى واقعى كما قال أوغسطين من قبل ، مثل الروح والذهن والذاكرة والارادة والحب · تموضع الوعى بالذات هو أول شخص فى التثليث ، فالوعى بالذات الالهية ليس الا الوعى باعتباره ماهية مطلقة أو الهية · **التثليث** هو الوحدة بين الانا والانت · الله الآب هو الأنا ، والله الابن هو الانت ، الأنا الذهنى ، والانت هو الحب · واجتماع الذهن والحب أو الانا والانت هو الروح أو الانسان · والله الذى يستبعد الحب والاخر والجماعة اله متعسف · ان الحياة المشتركة هى وحدها الحياة الالهية الحقيقة المكتفية بذاتها · وهذه هى حقيقة التثليث على نحو غير مباشر أى ملقوبة من الانثروبولوجيا الى الثيولوجيا · **الروح القدس** هى الوحدة بين الله والانسان · والحقيقة لا يوجد الا شخصان ، والثالث هو الحس أو العلاقة بينهما : ولما كان الحب هو القلب ، والقلب هو الانسان أصبح الشخص الثانى هو التأكيد الذاتى للانسان ، وهو الذى يشارك فى الجماعة · هو الحرارة ، والآب هو النور ، والنور صفة للابن · الابن هو لوعة الحب والحماس · الابن هو الله المتجسد ، انكار الله الأصلى ، نفى الله لله ·

فاذا كان الابن متناهيا يكون الله بلا أساس ، يستولى الابن على القلب

لأن الاب الحقيقى للابن الالهى هو القلب الانسانى لأن الابن ليس الا القلب الالهى أى القلب الانسانى موضوعا لذاته كموجود الهى · فالأب والابن فى التثليث ليس لهما معنى مجازى بل لهما معنى حقيقى · التثليث اذن تموضع الدين داخل الدين · ولما كان الحب فى حاجة الى شخص انثوى لأن الروح القدس غامض وعام كانت مريم هى التوسط بين الأب والابن · لم تكن مريم فى علاقة مباشرة لأن المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمرأة خطيئة · ولما كان الحب بلا طبيعة وهم وخداع وسراب فقد ازاحت البروتستانتية أم الاله جانبا بالرغم من عودتها الان · لم تكن البروتستانتية فى حاجة الى أم سماوية لأنها استقبلت بالاحضان الام الارضية برفضها نظام الرهبنة وعزوبية القساوسة · التثليث لا يعنى هذا المعنى الا فى الكاثوليكية ، وأم الاله لا تعنى شيئا الا للراهبات والرهبان تعويضا عن الحرمان أو فى أحسن الاحوال اعلاء وتساميا بالغريزة · ويعنى التثليث بوجه عام الغنى فى مواجهة الفقر ، والاشباع فى مقابل الحرمان ، والجماعة كنقيض للعزلة ، والحس الذى يعكس المجرد · وكلما كانت الحياة فارغة امتلأ الدين · الفقير وجده له غنى ، فالله يكفل نقص الانسان : ما يغيب عن الانسن يوجد فى الله ، وما يحضر فى الانسان يغيب عن الله · هذه هى الدلالة العملية لهذه القضية النظرية ·

٦ ـ **سر اللوجوس والصورة الالهية** : اذا كانت الدلالة الجـوهرية للتثليث تخص الشخص الثانى فان المعركة فى المسيحية كانت حـول ابن الله Homoousios المتحـد معه فى الجـوهر Homoiousios (**بفـارق** i) · فالله مجرد وبارد بلا صورة · والصورة مصدرها الخيال · والشخص الثانى فى الله من قوة الخيال · فالابن صورة الله ، يتعلق بوجوده · ووجوده صورة الله لتخيل الله · والصورة تحل محل الشيء ثم تأتي عبادة المقدس فى صورة كعبادة الصورة كمقدس · فالصورة جوهر الدين · وقد اعترف القديس جرجوار النيسى أن تمثل قربان اسحق (اسماعيل) جعله يذرف الدمع ويجعل هذا التاريخ المقدس حيا · فالابن كلمة الله هى صورة الكلمة Verbe ، صورة مجردة خيالية تعنى الكلمة والتعبير، فالحالم يتكلم ، والمجنون يتكلم ، والشاعر يتكلم ، الكلمة تعنى التخارج باللغة · الكلمة ثورة تعبير وايصال · الكلمة تحرر للانسـان · والذى لا يستطيع أن يتخارج يكون عبدا · الكلمة فعل الحرية ، الكلمة حرية · الكلمة حضارة · كلمة الله هى الهية الكلمة · وهكذا تجد العقيدة حقيقتها فى الانسان ·

٧ ـ سر المبدأ الخالق للعالم فى الله : طالما أن الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فان الشخص الثانى يكون هو المبدأ الخالق للعالم فى الله · فالعالم ليس هو الله ، هو الآخر ، ضد الله · ولكن مايخرج من الله يظل فيه ، ويظل الاخر على وعى بانفصاله عن الله ، والله على وعى بتخارجه · التمايز الذاتى Autodifferenciation فى الله هو أساس ما يختلف عنه · ولما كان الوعى بالذات أساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع ، فالله يفكر فى العالم عندما يفكر فى ذاته ، على طريقة أرسطو والفلاسفة المسلمين · التفكير تولد ، والتفكير فى العالم خلقه · الله يفكر ويضع موضوع تفكيره · فالابن هو الله عندما يفكر فى ذاته موضوعيا ، صورة الله الاولى · وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الانا الاخر · الوعى بالعالم هو وعى بحدودى ، فالانسان هو الموضوع الاول للانسان ، والانسان هو اله الانسان ، اذا وجد تحول الى طبيعة واذا وجد انسان آخر فانه يوجد بفعل الانسان · يتدفأ الانسان فى شمس الانسان · ولكن لما كان العامى لا يفهم الا اذا تكلم بصوت مسموع لذلك كان هوبز على حق فى استنباط الذهن من الاذان ، فان الابن هو حكمة الله وعلمه وذهنه أى كل شىء متعلق بالاشياء الروحية · الله والعالم لا يتمايزان الا على نحو مجرد ·

٨ ـ سر التصوف أو سر الطبيعة فى الله : ان نظرية الطبيعةالابدية فى الله ، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التى وضعها جاكوب بوهيمه والتى اعاد شلنج صياغتها جديرة بالتحليل النقدى · الله روح خالص ، وعى واضح بذاته ، شخصية خلقية · وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لا خلقية أو غير خلقية · ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص، والغموض من الوضوح ، وبالتالى فان النظرية مادية مغلفة بالتصوف · فى هذه النظرية الثنائية فىالله يكون الموضوع الحقيقى مرضى Pathologique والموضوع المتخيل هو اللاهوت أى أن الباثولوجيا النفسية تحولت الى ثيولوجيا · فتاريخ المرض الانسانى هو تاريخ المرض الالهى ، وكلاهما مجموعة من الامراض النفسية والعقلية · وهى نفس الافكار المختلطة التى تحدث عنها ليبنتز والمأخوذة من جاكوب بوهيمه والتى حاول شلنج تحديثها فتعالى عليها · كان بوهيمه متدينا ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث فى مذهب اسبينوزا وفى المادية والتجريبية استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعى · لقد أغنت الطبيعة العواطف الدينية ، فالله غنى

كالارض ، وكل ما فى الله فى الارض ، وكل ما فى الارض فى الله · لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية ، وهى عند بوهيمه طردية ·

(لقد أرادت نظرية الطبيعة في الله تأسيس التأليه من خلال المذهب الطبيعى ، فكل ما يمدحه الانسان ويعظمه هو الله ، وما يلومه ويحتقره لا يكون الها · الدين حكم شعورى أولا شعورى ، والحكم يعبر عن موقف · الوجود الالهى ما هو الا ماهية الانسان بعد أن تحولت بموت التجريد ، روح الانسان ، روح الانسان المنفصل · فى الدين يتحرر الانسان من حدود الحياة ، يترك ما يقهره وما يخدمه وما يؤثر عليه أثرا سيئا · لا يشعر الانسان بالسعادة الا في الدين ، بعبقريته يوم الاحد !)

(وحيث تنتهى الطبيعة يبدأ الله لان الله هو الحد النهائى للتجريد · ونتيجة لذلك فكل محاولة لتأسيس شخص الله بواسطة الطبيعة فانها تتأسس على خيط فاسد وسىء بين الدين والفلسفة عن لا وعى وعن غياب كلى للنقد · فيما يتعلق بنشأة الله الشخصى فى شخص الله يحتفل الانسان بغياب تحديداته الخاصة الخارجة على الطبيعة والمستقلة عنه · ولكن الذى يتصور الله كجوهر مثل اسبينوزا سيرفض الله الشخصى أى الله الموضوعى فى مقابل الله الذاتى · لذلك كان جاكوبى على حق في اعتبار الله شخصيا · ولكن شلنج يدخل بدهاء وخبث الطبيعة فى الله الشخصى الذى تكون ماهيته هى الشخصية المتحررة التى انفصلت وتم انقاذها من حدود الطبيعة وبالتالى فى التناقض · فاذا كان شلنج قد اراد تفادى الخلق بالتوحيد بين الله والطبيعة فانه لم يسلم من التناقض والخلط ، ونقصه التحليل النفسى والتمييز بين ما هو مرضى وما هو صحيح) ·

٩ ـ **سر الغذاية والخلق من عدم** : الخلق هى كلمة الله المنطوقة · والكلمة الخالقة هى الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر · والنطق فعل ارادة، وبالتالى فالخلق نتيجة الارادة · ولكنها ليست ارادة العقل بل ارادة الخيال، الارادة الذاتية اللامحدودة · وقمة مبدأ الذاتية هى نظرية الخلق من عدم · وكذلك لا تعنى نظرية قدم العالم أكثر من جوهرية المادة ، وتعنى أيضا الخلق من عدم ، عدم العالم · وكل شىء يبتدىء ينتهى كذلك ، فبداية الشىء تضع أيضا على مستوى التصور نهايته · بداية العالم هى أيضا بداية نهايته ، بمجرد الحصول عليه يتم فقده ، أوجدته الارادة ثم أعدمته · ان وجود

العالم وجود زمنى مؤقت بلا ضمان أو قيمة · صحيح أن الخلق من عـــدم تعبير عن القدرة المطلقة ، ولكن القدرة المطلقة من خصـــائص الذاتية التى تتخلص من كل التحديدات الموضوعية ثم تحتفل بهذا التحرر ، فتعمل على هواها ، طليقة من كل قيد · لقد تحولت الذاتية مع الفعل الحر الى موجود اسمى كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم · الخلق من عدم نوع من المعجزة · وكما أن الخلق من عدم مشابه للمعجزة فانه أيضا مشابه للعناية لأن العناية مشابهة للمعجزة · ان برهان العناية هى المعجزة · والايمان بالعناية هو ايمان بالقدرة المطلقة التى تعدم أمامها كل قوة أخرى · المعجزة خلق من عدم فى حين أن انتاج الخمر عمل طبيعى · فى المعجزة تتأكد العناية ويظهر الله فيها خوارق العادات Thaumaturge كما يخرج الساحر الحمامة من كمه أو الموسى من فمه · ولكن العناية فى علاقة مع الانســان ، وتقوم بأشياء للانسان ، ولاجله ولتحقيق ما يريده يتم خـــرق قوانين الطبيعة · المعجزات لا تحدث للجماد أو للحيوان · والله ينقذ كل البشر وبخاصــــة المؤمنين · العناية تفوق انسانى ، تعبر عن قيمة الانسان وميزته على سائر الموجودات ، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة · العناية اعتقاد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الأخرى· الايمان بالعناية مثل الايمان بالخلود· هو غرور لأن الله يعتنى بى ، ويهتم بشأنى · مصلحتى هى مصــلحة الله وارادتى ارادته ، وغايتى غايته · فحب الله لى ليس الا حبى لذاتى المؤلهة تعبيرا عن أنانيتى · ثم نقول : ان من ينكر العناية ينكر الله ! ان الايمان بالله هو الايمان بالكرامة الانسانية ، الايمان بالمدلول الالهى لجوهر الانسان · كل شيء يوجد للانسان ولا يوجد فى ذاته · الله هو الانسان من أجل الانسان· ان الانسان هو غاية الخلق وأساسه · ونحن لا نثبت الا ذاتنا · (لقد حاولت وحدة الوجود التوحيد بين الانسان والطبيعة وكلما تشخصنا فيه عزلته عنها· الخلق علاقة خارجية بين الله والعالم فى حين انه علاقة داخلية بين الذات والموضوع · ان خالق العالم هو الانسان بوعيه بالعالم ، بعمله وارادته · لا يمكن استنباط الشخصية من الله ان لم تكن فيه من قبل ، أن لم يكن الله هو الوجود الذاتى الشخصى) ·

١٠ ـ **دلالة الخلق فى اليهودية** : عقيدة الخلق لها جذورها فى اليهودية وهى من عقائدها الاساسية · ولكن أساسها ليس هى الذاتية بقدر ما هى الانانية · لقد خلقت الطبيعة من أجل المصلحة ، وأصبحت الطبيعة خاضعة

للارادة من أجل المنفعة · لم يصل الوثنيون الى تصوير الخالق بالرغم من دهشتهم أمام جمال العالم · ظهرت الطبيعة لديهم غاية في ذاتها ، ولم تنفصل فكرة الله عن فكرة الطبيعة فى وعيهم بالعالم · يتولد العـــالم ولكنه غير مخلوق · فالحدس النظرى فى أصله حدس جمالى ، والجمال هنا هى الفلسفة الأولى · وكما يقول انكساجوراس : لقد ولد الانسـان كى يتأمل العالم · والموقف النظرى هو التجانس مع العالم والتآلف معه · ولكن لما كانت الذاتية تحتوى على خيال حسى فقد تم تصور الطبيعة خادمة للمصالح الانانيـــة والتعبير النظرى عن هذه الرؤية الانانية العملية القائلة بأن الطبيعة فى ذاتها ولذاتها ليست الا عدما ، فالطبيعة أو العالم مصنوع ، انتاج الارادة ·

المنفعة هو الاساس الاقصى فى اليهودية : ان الايمان بالعناية والايمان بالمعجزة يقومان أيضا على المصلحة الشخصية ، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها · أصبحت الطبيعة موضوعا للحكم الحر وللفعل الانانى الذى يصدق عليها : تحول الماء الى جامد ، والتراب الى قمل ، والعصا الى ثعبان ، والنهر الى دم ، والحجر الى ماء والشمس تقف أو تسير الى الخلف ، كل ذلك يحدث لمصلحة اسرائيل بأمره ياهوه الذى لا يهتم الا باسرائيل ، أنانية مشخصة لشعب اسرائيل مستبعدة كل الشعوب الأخرى مع التعصب المطلق لاله اسرائيل · وبينما كان اليونان يدركون الطبيعة بحسهم النظرى ويسمعون انغاما سماوية فى حركة الكواكب لم يتعامل الاسرائيليون مع الطبيعـــــة الا بحسهم المعوى أى ببطونهم ، ولم يدركوا الله الا بمتعتهم بأكل المن ، بينما كان اليونانى يدرس الانسانيات ، الفنون الحرة وعلى رأسها الفلسفة ، كان الاسرائيلى يعكف على دراسة الطعام لاهوتيا « بين المسائين يجوز أكل اللحم · وفى الصباح تشبع بالخبز وتعلم اننى الرب الهك » · ويدعو يعقوب أنه اذا ما حرسه الله وهو فى الطريق ، واذا ما أعطاه خبزا ليأكل ولباسا ليلبس ، واذا ما أوصله سالما لأبيه اذن يكون الله ربه · الطعام أهم عمل دينى فى اليهودية ، وبالطعام يحتفل الاسرائيلى بفعل الخلق « ورأى الاسرائيليون الله ، وبعد ذلك أكلوا وشربوا » · وهم على هذا الحال حتى الآن ، يعطيهم الله المنفعة ، ويتمثلون الانانية فى ثوبها الدينى · الله هى الانانية التى لا تسمح بفناء عبادها · الأنانية فى جوهرها توحيد ، الواحد الأنا ، الانســان حول الانسان · لا ينشأ الفن الا فى كنف تعدد الآلهة لأن تعدد آلهة ضد الأنانية · الطبيعة عند العبرانيين نتيجة لكلمة تسلطية ، لأمر مطلق ، ولقرار سحرى ·

كل ذلك ضد العقل ، وهدم له ، وضياع للنظر • أما قدم العالم عند الفلاسفة الوثنيين فيعنى أن الطبيعة لها مدلول نظرى لانهم يتأملون الطبيعة ولا ينتفعون منها كما يفعل المسيحيون المعاصرون الذين يأخذون الطبيعة موضـــوعا لابحاثهم • ان عبادة الطبيعة هى صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا ينفصلان، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة• الوثنية بداية البدائية الطبيعية وبالتالى فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسفة لانه يقضى على التأمل من أساسه بالاضافة الى أنها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية ، وتؤكد المنفعـــة والأنانية ، ولا تحتوى الا على أمر ليست موضوعا للتأمل بل موضوع للمنفعة واللذة • هى فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية • وخطؤها فى أنها ترى الله هو الأول ، والانسان هو الثانى فتغلب الوضع الطبيعى للأشياء • فى حين أن الانسان هو الاول ، وماهية الانسان التى تتموضع أى الله هو الثانى •

يخلق الانسان الله على صورته ومثاله بغير ارادته وعلى غير وعى منه ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بارادته وبوعي منه • قوانين الطبيعة هى قوانين الله لمصلحة بنى اسرائيل ، والارض تدور حول التوراة عند فيلون • لقد أعطى الله لموسى قدرة على الطبيعة من أجل الخلاص العام لبنى اسرائيل • هو نار الغضب والانتقام المدمر ، الله هو الاسرائيلى بقوة الطبيعة فى قوة الله أى بقوة الله أى بقوة إناه ووعيه بذاته • الله هو الذات، أنا اسرائيل • الله خلاصنا ، الله قوتنا ، الله يطيع البطل يشوع لأن الله يحارب مع اسرائيل • فالله اله محارب • أما الله العام ، اله يونس فلم يكن يعبر عن دين اسرائيل •

١١ ــ **القادر قدرة مطلقة فى العاطفة أو سر الصلاة** : ان وعى اسرائيل هو نموذج الوعى الدينى باستثناء المصلحة الوطنية • ويكفى أسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحى • اليهودية هى المسيحية الارضية والمسيحية هى اليهودية الروحية • المسيحية هى اليهودية بعد تطهرها من الأنانية الوطنية وهى فى نفس الوقت دين جديد لان كل تطهير يعبر عن رؤية جديدة • فى اليهودية الاسرائيلى هو الواسطة بين الانسان والله ، ولم يكن ياهوه الا شعور الاسرائيلى بذاته بعد أن تموضع فى موجود مطلق وفى وعى وطنى وفى قانون شامل وفى مركز سياسى • بعد اسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان من حيث هو انسان هى الواسطة بين الانسان والله • وكما يضع الاسرائيلى ذاته يضع المسيحى ذاته فى الانســان المتحـرر ، وكمـا يضع الاسرائيلى

احتياجاته كذلك يفعل المسيحى · فهناك معجزات فى المسيحية مشـابهة للمعجزات فى اليهودية ، ليس الهدف فيها مصلحة الامة بل خير الانسان المؤمن المسيحى فحسب وليس الانسان العام الحقيقى · لقد دخلت المسيحية الروحانية فى الانانية اليهودية برفعها الى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية الى انانية مسيحية أخرى · حولت المسيحية الخير الارضى الى هناء سماوى· لقد تركز اله الشعب السياسى فى اليهودية ، فى التوراة ، وهو المطلق الالهى· ولكن فى المسيحية تحول القانون الى الحب ، الحب الذى يقتضى التضحية بكل شىء من أجل الحبيب · الله هو الحب الذى يشبع رغبات الانسان ، هو يقين القلب وتأكيد الذات · ولا توجد حدود فى الحب ، بل هو مطلق اللانهائى· العاطفة اذن هو اله الانسان ، والله هو تمنى القلب · والصلاة هى التى تسمع العاطفة التى تدرك ذاته · هى مدى الانا الداخلية ، يتخارج الالم فيها كما هو الحال مع قيثارة الفنان فيمحو الالم ويتحول الى الحن ، ويصبح الالم ماهية شاملة · ولما كانت الطبيعة لا تستمع الى آلام الانسان فانها تتحول الى الطبيعة اللامرئية الى الطبيعة الباطنية ، يشكو اليهـا الانسان آلامه ، فيتخفف منها بهذا العزاء القلبى ، بهذا التعبير عن الألم وهذا هو سر الله · الله دمعة حب تذرف سرا على الشـقاء الانســانى · الله تنهد دفين فى قرار النفس · وهنـا تود دلالة الصلاة ، وهى ليست أقل من دلالة التجسـد ، صلاة الحب والالم · ففى الصلاة يحادث الانسان الله ويسميه أنت · فالله هو الاخر المغاير ، الانا الاخر ، يعترف الانسان له كما يعترف أمام ماهيته الخاصة ، ويعبر أمامه عن افكاره الخاصة التى يخجل عن التعبير عنها أمام الناس · الصلاة هو التماثل بين الذاتى والموضوعى · الصلاة هى صلة القلب الانسانى مع ذاته وفيها ينسى الانسان أن هناك حدودا لرغباته ، ويعيش فى سعادة بنسيانه هذه الحدود · الصلاة هى قسمة الانســان لذاته الى قسمين ، انقلاب الانسان على ذاته ، وعلى قلبه · والكلمة اللاتينية Oratio تعنى ما يئن القلب بحمله · فى الصلاة يعبد الانسان قلبه الخاص :

١٢ ـ **سر الايمان ، سر المعجزة** : الايمان هو اليقين بالواقع أى بالشرعية وبالحقيقة غير المشروطة للذات فى مقابل حدودها أى قوانين الطبيعة والعقل : موضوع الايمان هى المعجزة ، والايمان هو الايمان بالمعجزة ، وما هـو موضوعى معجزة هو ذاتى ايمان · المعجزة هى الواجهة الخارجية للايمان ، والايمان هو الروح الباطنى للمعجزة · الايمان معجزة الروح ، معجـزة

العاطفة التى تتموضع فى أن لا شىء يستحيل على الايمان ٠ والمعجزة هى التى تثبت استحالة هذه الاستحالة ٠ لا يوجد شك فى الايمان ، ولذلك يتحول الذاتى من خلاله الى موضوعى ، والنسبى الى مطلق ٠ ليس الايمان الا الايمان بالوهية الانسان ، والشجاعة على كشف ذلك ٠ الايمان هو يقين الانسان بذاته ٠ يقين الانسان الذى لاشك فيه بأن وجوده الذاتى النسبى هو وجوده الموضوعى المطلق ٠ لا توجد حدود للايمان ٠ فالايمان هو الذاتية المتحررة من حدودها ٠ ولكن بقدر مايرتفع الايمان يسقط العالم ٠ الايمان اذن سقوط فعلى للعالم ٠ ليست المعجزة الأرضية خارقة للعادة قد تحققت ، هو نشاط نمائى من أجل عظمة الله ٠ ان فعل المعجزة ليس فعل فكر لانها نفى للفكر ، وليس فعلا حسيا طالما أن المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من النفاق والزيف والمساومة ٠ الايمان بالمعجزات فى نهاية الأمر ايمان ميت ـ والمسيحية دين حى ـ لأنه ايمان بالتاريخ والاشخاص والواقع ، وهو التاريخ الميت ، ويكون ذلك خطوة لعدم الايمان ٠ لا يكفى اذن تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن أساسها فى الايمان ، فالايمان لا يكـــــون ايمانا الا بالمعجزات ٠

١٣ ـ **سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة** : لقد تحولت المعجزات الى الى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث ٠ فمثلا نجد سر البعث فى الرغبة فى عدم الموت ، وفى غريزة حب البقاء ٠ هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية، الرغبة فى الأمل٠ والعقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة٠ فكل البراهين على الخلود غير كافية ٠ والعقل غير قادر على معرفتها أو البرهنة عليها ٠ العقل لا يعرف الا البراهين المجردة العامة ولا يمكنه اعطاء يقين خاص شخصى ٠ وبعث المسيح هو يقين الانسان بخلودة بعد الموت ، الخلود الشخصى ٠ وأصبح انكار البعث جريمة فى المسيحية ٠ فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح ، ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح ، ومن ينكر المسيح ينكر الله ٠ وبالتالى يتحول الدين المسيحى الروحى الى دين بلا روح ٠ بل ان الوثنيين استطاعوا الوصول الى خلود الروح أو النفس ولكن على نحو مجرد لا يكفى المسيحيين ٠ ويضم التاريخ المقدس أيضا الولادة المعجزة ، فكلما كان الانسان غريبا على الطبيعة كانت رؤيته أيضا كذلك٠ الانسان الذاتى يعارض قوانين الطبيعة ، ويجعل نفسه مقياسا لكل شىء ولما يجب أن يكون ٠ فالأم العذراء ووليدها بين ذراعيها صورة تعجبه ، والعذرية تصوره الخلقى

الأسمى · ولما كانت العذوبة والأمومة متناقضتين فقد أصبحت الولادة المعجزة في قلب المسيحي مأساة ومضمونا للايمان · يحول المسيحي والفيلسوف الولادة والموت الى موضوعين صوريين · اما الانسان الحر فيعترف بهما كصورة طبيعية في حدود الطبيعة وطبقا لقانون الطبيعة في مقابل الخطيئة · وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها أساسا للحياة وللاخلاص يقلل البروتستانت من أهميتها ويقيمون الاخلاق على العقل أو القلب · ومن ثم فرفض العقيدة فيما بعد كما هو واضح من الخطاب الموجه الى القديس برنارد الذي يرفضها ليست فقط رأيا لمدرسة بل هو أساس للأخلاق ·

١٤ – **سر المسيح أو الله الشخصي** : ان العقائد الاساسية فى المسيحية هى رغبات للقلب يتم تحقيقها ، فجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة · والسلب يتفق مع العاطفة أكثر من العمل ، وان يتم الانقاذ بواسطة آخر وليس بواسطة الذات ، وان يتوقف الخلاص على الاخر وليس على الذات ، وان يحب بدل أن يصارع ، وان يكون محبوبا من الله أكثر من كونه محبوبا من نفسه · فالعاطفة هى الانا كمفعول به · لقد وصل فشته الى نفس النتيجة ولكن انا فشته ليس بها عاطفة لأن المفعول به هو الفاعل ولا يمكن تعريفه · العاطفة تقلب الفاعل الى مفعول ، والموجب الى سالب · لذلك تكون السعادة فى الحلم ، والحلم على الضد من الشعور اليقظ ، عند الحالم يكون الفاعل سالبا والسالب فاعلا · الحلم هو مفتاح اسرار الدين · والقانون الاسمى للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الارادة والفعل ، بين الرغبة والواقع · والمخلص وحده هو الذى يحقق هذا القانون · لقد تحدث الفلاسفة جميعا عن التوسط كعامل مهدىء للشعور المتوتر · فاللوجوس عند فيلون معلق فى الهواء بين السماء والأرض ، مرة كموجود فكرى ، ومرة كموجود واقعى · ظل فيلون متأرجحا بين الفلسفة والدين · ولكن فى المسيحية تجسد هذا اللوجوس ، وبالتالى تحول الدين نحو الموضوع · الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه · وفى المسيح تكون العاطفة على يقين من ذاتها · وتنفرد المسيحية بذلك لأن التجسد لم يكن له أية دلالة خاصة عند الشرقيين وبخاصة الهنود · المسيحية وحدها هى التى جعلت انسانية الله شخصيته ، فالله موجود شخصى واقعى فالله انسان · الرغبة ضرورة العاطفة ، والعاطفة تريد الها شخصيا ، وهذه الرغبة لا تكون حقيقة الا اذا كانت رغبة شخص · وآلام المسيح هو اليقين الاسمى ، اللذة الذاتية القصوى العزاء الاقصى للعاطفة لأنه فى دم المسيح تنطفى الرغبة فى الاله الشخصى ·

١٥ ـ **التمييز بين المسيحية والوثنية :** المسيح هو الذاتية القـــادرة ، القلب الذى تم خلاصه من قوانين الطبيعة ، العاطفة التى تستبعد العالم كى لا تستبقى الا ذاتها ، تحقيق كل رغبات القلب ، الصعود السماوى للخيـــال ، عيد بعث القلب · المسيح اذن هو الذى يميز بين المسيحية والوثنية · فى المسيحية لا يركز الانسان الا على نفسه وبالتالى يشعر أنه موجود لا حدود له ، الذات الموضوع ، فى حين أن القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات · المسيحيون أحرار أمام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفة والخيال ، حرية المعجزة · المسيحيون يحتقرون العالم ولا يعتبرون الا الفرد فى حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة · وتعتبر الانسان الفرد فى علاقته مع الجماعة · الله هو قصور الجنس (المنطقى) واعتباره شخصا فى المسيحية ، وهو الشامل فى الوثنية · يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويجعله الوثنيون شاملا · لم تدرك المسيحية الاجناس والانواع ، ويبدو ذلك فى فكرة الخطيئة في كل انسان · لقد جعلت المسيحية الانسان اله الانسان ·

١٦ ـ **المعنى المسيحى للرهبنة الارادية ولحياة الرهبنة :** مع اختفاء فكرة الجنس أو النوع من المسيحية فانها لا تحتوى فى داخلها على مقـــومات الحضارة مادام الله هو الفرد ، هو الانسان ، والله لكل انسان على انفراد · الله هو الذاتية المطلقة ، الذاتية فوق العالم ، منفصلة عنه ، متحررة من المادة التى تجردت من حياة الأجناس وبالتالى من التميز بالأجناس والأنواع : غاية المسيحى الأساسية هى القطيعة الأساسية ، هى القطيعة مع العـــالم والمادة وحياة النوع · وتتحقق هذه الغاية على نحو حسى فى حياة الرهبنة · وأنه لخداع نفسى أن يرغب الانسان فى أن يحيا حياة الرهبنة · ولم تصدر الرهبنة عن الشرق وحده لأنها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام · تنبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحى الضرورى بالسماء الذى تعده المسيحية للانسانية · فحيث تكون حياة السماء حقيقة تكون حياة الارض كذبا · وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما · تفقد هذه الدنيا قيمتها من أجـل السماء ، والايمان بقيمة السماء هو اعدام لقيمة الارض · لقد فهم القديس انطونيوس وحده عبارة المسيح « اذا أردت أن تكون كاملا ، اذهب وبع كل ماتملك واعطه للفقراء فسيكون لديك كنز فى السماء ثم تعال واتبعنى» · وهذه حرية وهم وخداع · يقدس المسيحيون مبدأ العذرية والحمل العذرى كمبدأ للخلاص، كمبدأ للعالم الجديد، العالم المسيحى· فاذا قيل : الحياة ازدواج ،

وقد أمر الدين بالتكاثر ، وبأن ما ربطه الله فى السماء لا يمكن حله فى الأرض ، وبالتواصى بالتزاوج فى العهد القديم قيل : الله ذاتى شخصى ، والحب كذلك · وهو حب غيور يرفض المشاركة مع آخر · حب الله حب حقيقى وحرفى وشخصى ووحيد · أما حب المرأة فزنا للروح · ان من يهتم بامرأة لا يهتم الا بأمرها ومن ليس له امرأة يهتم بالله كما يقول بولس · يفكر المتزوج فى ادخال السرور على زوجته أما العازب فانه يفكر فى ادخال السرور على الله · فكما أن المسيحى ليس فى حاجة الى حضارة فانه ليس فى حاجة الى حب · الحب الجنسى حب خادع ، حب دنيوى يطرد من السماء ، ومن يطرد من السماء يطرد ماهيته الحقيقية · فى السماء أفراد بلا جنس ، أفراد خلص ، ذاتية مطلقة · والحياة الحقة هى الحياة السماوية ·

١٧ ـ **السماء المسيحى أو الخلود الشخصى** : ان حياة العزوبة وحياة الزهد بوجه عام هو الطريق المباشر الى حياة الخلود السماوى · فالسماء هى الحياة الذاتية على الاطلاق والخارقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع · التمييز بين الجنسين خداع لأن الفرد موجود لا جنسى · الخلود هو الايمان بالشخصية بلا حدود · الله هو السماء الروحى ، والسماء هو الله الحى · الله هو السماء الذى لم يتطور ، والسماء هو الله المتطور · الله هو مملكة السماوات ولكنه فى المستقبل هو السماء الذى هو الله · الله هنا فى الوجود ولكنه فى المستقبل هو المجرد ، فالسبق هو ملخص السماء · الله هو تصور الجنس (المنطقى) الذى لم ينفرد ولم يتحقق الا هناك · الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة ، هو تصور الماهية للحياة السماوية ، هو الحياة المطلقة التى يتم التفكير فيها كسماء ، فلا يوجد فرق بين الله والسماء · الله هو وجودى الدفين اليقينى ، ذاتية الذوات ، شخصية الشخصيات ، أن اقيم مستقبلى على حاضرى ، وأن احول الفعل الى مفعول · الله هو الوجود الذى يقابل عواطفى ورغباتى · الله هى القوة التى بها يحقق الانسان سعادته الأبدية · وعقيدة الخلود هى آخر عقيدة فى الدين · ان لم أكن خالدا لما كان الله هو الله ولما كان هناك خلود ، وما كان هناك اله · الخلود اذن حقيقة تحليلية تتضمن حقائق أولية أخرى · لو آمنت بالله لامتلكت الخلود أيضا · ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والذم ، الثواب والعقاب لأنه ذو طبيعة نقدية · الجنة للمسيحيين دون المسلمين ، وللمؤمنين دون الكفار ، وللأخيار دون الأشرار · ليست الحياة الأخرى الا حياة الانسجام مع العاطفة ،

حياة يمحي فيها الشقاق ، ويعيش فيها الانسان فى تآلف ووئام مع نفسه ٠ لقد كان الايمان بالعالم الآخر عند الشعوب البدائية هو ايمان مباشر بالدنيا دون تجريد وعمومية ، دون قطع معها ٠ لا فرق اذن بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين الا فى أن الأولين ذوو حضارة والآخرين بلا حضارة أى فى درجة التجريد والعمومية ٠ وكما أن الله ليس الا ماهية الانسان بعد أن يتم تطهيره من تحديدات الانسان الفردي سواء من الفكر أو من العاطفة كذلك فالآخرة ليست الا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها ٠ فاذا ما انفصل الإنسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود اليها ٠ الاعتقاد بالآخرة هو اعتقاد بحرية الذاتية ، بخصوص حدودها فى الطبيعة ، وهى فى الحقيقة ايمان الانسان بذاته ٠ الايمان بالله هو ايمان الانسان بماهيته الحقيقيـــة المطلقة بعد أن نقذفها خارج العالم ونجعلها خارقة للطبيعة وفـــوق طاقة الانسان ٠ الانسان هى بداية الدين ، والانسان هو النقطة المتوسطة فيه ، والانسان هى غاية الدين ونهايته ٠

وهكذا ينتهى فيورباخ من هذا الوصـــف الصـــحيح للدين على أنه انثروبولوجيا أى وضع الانسان قبل أن يصفه وهو مغتربا زائفا فى ثيولوجيا الـــدين ٠

ثالثا : الجوهر الزائف أى ثيولوجيا الدين :

يبين فيورباخ فى القسم الثانى تناقضات اللاهوت أى الثيولوجيا مبينا أن الثيولوجيا هى تزييف للانثروبولوجيا وأن ثيولوجيـــا الدين هو اغتراب لأنثروبولوجيا الدين ٠ ويكشف عن جوهر الدين ، ويبين التناقضات اللاهوتية فى اثبات وجود الله وفى وصف ماهيته وفى التصورات الفلسفية لله ، وفى التثليث وفى الوحى وفى الطقوس وفى الايمان والحب وفى الانسان بوجه عام ٠ ويكشف عن هذه التناقضات لا على نحو جدلى كما هو الحال عند هيجل بل يكشف عنها فى الزمان وفى حياة الانسان وفى شعور الانسان ٠ وحل هذه التناقضات بارجاعها الى مصادرها الاولية فى أنثروبولوجيا الدين أى بالقضاء على الزيف والعود الى الصحيح ٠

١ - **وجهة النظر الجوهرية للدين** : أن وجهة النظر الجـوهرية للدين عملية أى ذاتية ! فغاية الدين هو الخير والخلاص ٠ وسعادة الانسان وعلاقة

الانسان بالله ليست الا علاقة الانسان بخلاصـــــه ، والله ليس الا تحقيق الخلاص أو القوة المتناهية لتحقيق الخلاص وسعادة الانسان · لذلك كانت المسيحية عقيدة فى الخلاص أكثر منها عقيدة فى الله · ولا يتأتى الخلاص بالحصول على نعيم أرضى لأنه انحراف من الله بل ان الالام والبؤس والشقاء والامراض تعتبر امتحانا من الله ووسيلة للتقرب اليه ، فالمؤمن المصاب · وبصرف النظر عما فى ذلك من ماسوشية اللذة فى عذاب النفس ، فان ذاتية الألم تميل الى موضوعية التأليه كتعويض وسند وحماية · فى الالم يحتاج الانسان الى الله ، ويشعر بالله كأنه حاجة ، ويدعوه ساعة الضر فاذا كشف الله عنه الضر كأنه لم يدعه بالأمس · فينبسط الانسان فى السرور والفرج وينقبض فى الألم والشقاء · فى الألم ينفى الانسان حقيقة العالم ، وكل مايثير الفنان وخياله يضيع معناه ، فيغوص فى نفسه ، ويلجأ الى العواطف ويكون مثاليا فى العالم ، طبيعيا فى نفسه ، مهتما بخلاصه · ويضع الدين ضمن معتقداته اللعنة والبركة ، الادانة والبراءة ، العقاب والثـــواب · فالسعادة للمؤمن ، والشقاء لمن لا يؤمن · ولا يلجأ الدين فى ذلك الى العقل بل الى العاطفة ، عواطف الخوف والرجاء ، ولا يعرض المسائل نظريا بل يوجهها عمليا ، فالدين سلوك عاطفى · ثم يشخص الدين خارج الانســـان وخارج الطبيعة حاجاته وأوهامه فى صورة وجود شخص خاص هو الله · ثم يعزو اليه الانسان كل الخير ، كما يعزو الى الشيطان كل شر · الشيطان هو الشر اللاارادى الذى لا يمكن تفسيره ، والله هو الخير اللاارادى الذى لا يمكن أيضا تفسيره · فالله والشيطان قرينان، والله موجب والشيطان سالب· ثم يأتى الفضل الالهى للوقوف أمام قوى الشيطان وقهرها · فالفضل الالهى من مخترعات العبقرية الدينية وهو فى الحقيقة المصادفة الدينية لأنه بلا شرط أو علة ، مجانى يعبر عن الذات ، وليس له تبرير موضوعى · الفضل نفى للعلل الثانية وهى العلل المؤثرة فى حين أن العالم مستقل ويخضع لقوانين الطبيعة · وبالتالى تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حـــاصل وخـداع · ولم يزد الخلق شيئا الا اضافة قصور آلى للكونيات القديمة · لقد وجدت المعجزات فى الماضى ولكنها لا توجد فى الحاضر أو فى المستقبل ، فالله تصور يكمل النقص النظرى ويفسر مالا يمكن تفسيره ، (الله هو ليل الدين ، والليل بحر الدين ، والمعرفة تحل كل لغز ، وتوضح كل غامض ، فيتحول الليل الى نهار ، فتظهر شطآن البحر · والصلاة عمل الدين الاساسى ، تعبر عن جوهره، الصلاة قادرة على الاطلاق ، وما يرغبه المؤمن التقى فى صلاته يعطيه الله

اياه ٠ والطلبات ليست روحية بل نفعية مادية ٠ الصلاة وسيلة خارجة عن الطبيعة للسيطرة على الطبيعة التى يعجز الفعل الانســـانى عن السيطرة عليها ٠ الصلاة انكار للعلل الثانية وللحرية وللفعل الانســـانى ، واثبات للحصول على الغايات عن طريق الواسطة ٠ وحيث يبدأ الدين تبدأ المعجزات ، فكل صلاة صادقة معجزة ، وفعل لقوة خارقة للعادة ٠ المعجزة تعبير عاطفى عن الدين ، وتشبع حاجات عملية نفعية ، وتقع فى تناقض مع قوانين الطبيعة التى تفرض نفسها على العقل ٠ المعجزة أنانية دينية أو روحية لاشباع حاجات المحتاج ٠ وباختصار تتمثل وجهة النظر الجوهرية للدين فى أن الله هو الأنا الآخر ، نصف الأنا المفقود ، يجد فيه الانسان نصفه الضائع ، وفى ان الدين قتل للعالم وضياع للفن ، وتنكر للواقع اللانهائى وللانهائى الواقعى ٠ يكمل الدين بالله ، وينقص نظريته الجمالية ، ويضع فى الله غائيته الذاتية) ٠

٢ ـ **التناقض فى وجود الله** : الدين هى علاقة الانسان بماهيته الخاصة ولكنها ماهية منفصلة عنه ، خارجة منه ، غريبة عليه بل ومعارضة له ٠ وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والاخلاق وللطبيعة ٠ وهنا ينشأ الخيال الدينى ليصور الموقف الزائف وليحدث كل المآسى الدينية فى التاريخ ٠ ان حضور الماهية الانسانية المنفصلة عنه رؤية ارادية صبيانية ساذجة تميز بين الانسان والله ثم توحد بينهما ٠ وبمجرد نشأة الفكر وعمل الذهن واستيقاظ الشعور المزيف ينشأ اللاهوت وتتحول الرؤية اللاارادية الى رؤية قصدية واعية من أجل تفريغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بعد بدايتها فيه ٠ كلما كان الدين فى بدايته لم يكن هناك فرق بين الانسان والله ٠ فكان العبرانى القديم يفصل بين الله والانسان فى الوجود ولكنه فى الصفات يعطى الله كل صفات الانسان ٠ وقد تم التغلب على ذلك فى اليهودية المتأخرة بالرمز ٠ وقد حدث نفس الأمر فى المسيحية ، فلم تظهر الوهية المسيح الا متأخرا خاصة عند بولس والكنيسة البدائية ٠ كانت أول محاولة للفصل بين الله والانسان واعتبار الله خارج الانسان فى وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهين العقلية ٠ ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين ٠ فالله هو ما لا يتصور الانسان أعظم منه كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى أى ما يعبر عن الانسان ٠ (وما يعتبره الانسان أسمى وأعظم ماهو الا هـــاد للعقل واخلاق للعاطفة والتمنى والرغبات ٠ فعواطفه اعتقاده هو الله بالنسبة له فى حين أن الوجود هو الوجود الحسى العيانى الذى لا يمكن استنباطه ٠ ومن ثم يجعل

فيورباخ الأحمق على حق وأنسليم على خطأ فى المعركة بين اعداء الدليل الانطولوجى وأنصاره ٠ الدليل الانطولوجى مجرد اسقاط ورغبة تولد المرغوب فيه ، وتمن يتحول الى وجود ٠ الله هو نفس القلب الحسى ، وما السماء الا المسرح الحر للانفعالات ، ولكن الدين لا يعى هذا القياس اللاشعورى ٠ ان مهمة البراهين على وجود الله اخراج الداخل ، وتخريج الانفعالات ، وتشخيص العواطف خارج الانسان وليست اثبات أى موجود واقعى فى الخارج ٠ ومن نتائج هذا التناقض أيضا الالحاد ، وهى تهمة لا توجه للملحدين بل للمؤمنين الذين ينكرون وجود الله الفعلى ، ويؤمنون بماهية الانسان المتموضعة خارجه على أنها اله وهو وهم ٠ وينتج عن الالحاد نفى لكل المبادىء الخلقية ، ونفى وجود الله هو نفى لكل أساس للتمييز بين الخير والشر ، بين الفضيلة والرذيلة ٠ ويقوم الخيال بدور كبير فى الايقاع فى الوهم ٠ وقد بدأت دلائل أخرى على وجود الله ، وهى التى سماها كانط الدلائل البعدية أو الكونية أو الفيزيقية ابتداء من العالم والحقائق التجريبية والمادية المزدهرة فى العصر ولكنها أيضا تبدأ من العالم الحسى ثم تتحول الى وهم عن طريق تخيل موجود فى الخارج ٠ والحقيقة أنه اذا ما تم التوحيد بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بالعالم ثم القضاء على الزيف وينتهى الاغتراب) ٠

(٣ ـ **التناقض فى الوحى الالهى** : الرحمن هو البرهان الوحيد على وجود الله ٠ فالله يكشف عن نفسه من خلال الوحى ، ويرسل دليلا حسيا ملموسا على وجوده ٠ فالوحى شهادة من الله على نفسه بأنه موجود ٠ الوحى هو البرهان الوحيد الموضوعى فى حين أن البراهين العقلية ذاتية خالصة ٠ الله يتحدث ، ويكلم الانسان ، فالوحى هو كلام الله للانسان ، صوت يخلب اللب ، ويستولى على المشاعر ٠ الايمان بالوحى هو ذروة الموضوعية الدينية، يتحول فيه اليقين الذاتى الى واقعة تارخية خارجية لا يمكن الشك فيها ٠ لقد برهن الله بنفسه على وجود ذاته ٠ وظهر على أنه اله موضوعى ٠ لم يعد الله الها لى بل اله فى ذاته له وجوده المستقل عنى ٠ الله هو الرابطة المشخصة بين الماهين والجنس (المنطقى) ، وبين الطبيعة الانسانية والشعور الانسانى ٠ وبالرغم من ذلك فان الوحى يضم عدة تناقضات : أولا ، أن الانسان لا يمكنه معرفة شىء عن الله ، وأن كل معرفة عبث ، وان الانسان لا يمكن أن يعلم شيئا عن الله الا مايعلمه الله اياه عن نفسه من من خلال الوحى ٠ المعرفة الانسانية مجرد ظن ورأى فى حين أن الوحى حقيقة ويقين ،

وهكذا يتم التنكر للمعرفة الانسانية والحط من قيمتها والشك فيها وهدمها . ثانيا ، الله يفكر فى الانسان لأنه يرسل اليه وحيا فالانسان مقصد الله ومحدثه . ولكن يقع اللاهوتى فى خطأ شنيع عندما يجعل الانسان يفكر فى الله ، ويجعل الله مقصد الانسان ومحدثه أى قلب الانثروبولوجيا الى ثيولوجيا فى حين أن سر الثيولوجيا فى الانثروبولوجيا . ثالثا ، الايمان بالوحى ايمان صبيانى ، مرتبط بالمراحل الاولى لتطور البشرية . الوحى تربية للجنس البشرى من الطفولة الى المراهقة الى الشباب . ويختفى بمجرد استقلال الانسان عقلا وارادة . وهى الفكرة التى ورثها فيورباخ من فلاسفة التنوير الالمان وعلى رأسهم كانط ولسنج . رابعا ، الوحى قضاء على الحس والتذوق الخلقى والجمالى للفضيلة ، بل هو قتل وتسميم للحس الالهى للانسان ، حس الحقيقة والاحساس بها . الوحى حقيقة خاصة محدودة وليس حقيقة عامة وشاملة فى كل زمان ومكان ، مسطورة فى الطبيعة ، يدركها الذهن الانسانى . لذلك يجب تدوين الوحى فى لغته الاولى حتى يتم حفظه فى صورته الاولى . خامسا ، يعارض الوحى العقل بمافيه من معجزات وخرافات وأساطير . ولما كان الحق لا يعارض بل الحق يوافقه ويشهد له لزم تأويل نصوص الوحى حتى تتفق مع العقل وتحل التناقضات . سادسا ، لما كان الوحى مكتوبا فقد حدث فيه بالضرورة خطأ فى النقل والرواية أى فى الوحى الموضوعى . ولما كانت الحقيقة أيضا معطاة ذاتيا فى الايمان ، حدث تناقض بين الوحى المكتوب والوحى الروحى ، وانشطر الانسان) .

(**٤ ـ التناقض فى ماهية الله بوجه عام : الله هو ماهية الانسان التى** تتحول الى ماهية فوق انسانية Surhumain . الله ماهية خالصة وكائن شخصى فى آن واحد ، عام وخاص ، كلى وجزئى ، شامل ومحدود ، هذا هو التناقض . فما يجب أن يكون ينفى بالضرورة ما هو كائن . والله الذى لا يسمع لصلواتنا ولا يرعانا ولا يعتنى بنا لا يكون الها وبالتالى تتحول الانسانية الى صفة لله . ولما كان ذلك لا يكفى نسب اليه الانسان صفة ما فوق الانسان وما فوق الطبيعة . فالله تأليه . والوحدة معنا جزء لا يتجزأ من الله . ثم أتى اللاهوت واغرق ذلك فى خضم من الأوهام والخيالات والتناقضات والسفسطات . فمثلا يقول اللاهوت « ان الله يتجاوز حدود الفهم وسر لا يمكن النفاذ اليه » ، وينقل صفة معروفة الى صفة أخرى غير معروفة، وصفة طبيعية الى صفة أخرى فوق الطبيعية للايهام بأن الله مخالف للانسان.

وعدم الفهم هذا موقف انفعالى يتدخل فيه الخيال الذى هو العضو والماهية الأصلية للدين • لانهائية الله لا نهائية كمية لانها صفة انسانية مقلوبة ، الانســان كم • الله موجود حسى سلب منه الحس ، وحل محله الخيال ، وهو حس بلا حدود • فالله خالد مطلقا وعالم مطلقا أى حس مدفوع الى آخر حدوده • فالخلود والحضور على الاطلاق صفات حسية • ووظيفة الخيال توسيع أفق الحس • الأنا المحدود والنسبى المحدود يتم اطلاقهما بالخيال ، وهكذا الحال فى باقى الصفات • فالبداية هو الحس والواقع الجـزئى ؛ وبالتالى كانت الوثنية أقرب الى الدين الصحيح • الله اذن هو ضرب الانسان فى نفسه الى ما لا نهاية فيصبح الله كل شىء ، كل خير وكل وجود ، ويكون الخلاف بين الله والانسان مجرد خلاف فى الكم لا فى الكيف • ليس الدين فى حاجة الى عقل بل فى حاجة الى خيال • الدين نفسه تعـويض عن نقص الحضارة ، فالمتدين ليس فى حاجة الى ثقافة • هو سعيد بخياله ، ولا يحتاج الى الخروج عن ذاته • المسيحية بماهيتها لا تفهم مبدأ الحضارة • لذلك كان العبرانيون على عكس اليونان) •

(ومثل ثان لتناقضات اللاهوت هو مفهوم النشاط أو العمل أو الصنع أو الخلق • ففى الفعل يجد الانسان نفسه حرا سعيدا بلا حدود فى حين أنه يجد نفسه فى الانفعال محدودا ، مقهورا ، شقيا • الفعل هو الشـــعور الايجابى للذات • ويحدث نفس الشىء بالنسبة لله • فالله هو السرور أو الفرح اللامحدود نتيجة للفعل ، فيخلق كل شىء • ونجاح الفعل ودقة الصنع انما تنشأ من أننا نحب ما نفعل • الخلق اذن نظرية سهلة لتفسير العالم تدل على عدم تحمل الذهن وسيادة العاطفة لسد نقص غياب نظرية فيزيقية للعالم فى الدين) •

(لقد وضعت المسيحية أمام الوثنية التى تفسر نشأة العالم على نحو طبيعى نظرية ذاتية عاطفية عملية بل أقرب الى الاسطورة منها الى النظرية وهو الخلق • ولما كان من الضرورى التمييز بين عمل الانسان وعمل الله فتم تصور الخلق من عدم لنفى أى تشابه أو تماثل بينهما) •

(ومثال ثالث هو توليد الابن من الآب ، توليدا خارق للعادة من فوق الطبيعة وتمييزه عن التوليد الطبيعى ، توليدا ليس له حدود ، ضد العقل

وضد الطبيعة من فعل الخيال ، وهما خداعا ، بالرغم من محاولته تفسير البعيد بالقريب ، والاسمى بالادنى ، وما فوق الطبيعي بالطبيعي · ومثال رابع ، تصور الفردية أو الاستقلال أو الشخصية · فالله شخص يرسل وحيا، وصفاته صفات الانسان ، والشخص ضد وحدة الوجود الذى هو فى قلب المسيحية · فاللوجوس هو الانسان السر ، المتضمن ، الخفى · والانسان هو اللوجوس الظاهر المتجلى · الله حى مثل الانسان ، والدين هو الانسان قاسما نفسه قسمين بفعل الخيال) ·

٥ - **التناقض فى النظرة التأملية لله :** وهى نظرية المثالية الألمانية سواء فى صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه أو فى صورتها الفلسفة الميتافيزيقية عند اسبينوزا وكانط وهيجل وشلنج · وهى النظرية التى تجعل الله تصورا عقليا ، وأنه لا يوجد الا من خلال الادراك الانسانى كما أن الانسان يوجد من خلال الادراك الالهى · ولكن الدين يجعل من الشخصية الالهية الوسيلة التى يقلب انسان بها تحديداته وتمثلاته لماهيته الخاصة الى تحديدات وتمثلات لموجود آخر خارجه · فالشخصية الالهية ليست الا اخراج الشخصية الانسانية من موضعتها · لقد حول هيجل الشعور الذى لدى الانسان عن الله الى الشعور الله بذاته · فأصبح الله موضوع ذهننا وتصوراتنا · وأصبح هذا الموضوع الفكرى هو الموضوع الفكرى لله · يذهب التأمل اذن أبعد مما يذهب الدين لأن الله كموجود فكرى ليس هو الله كموضوع خارجى · الله موجود داخلى روحى فكرى شعورى ، فعل داخلى محض · هذه الموضوعية التأملية تعنى شيئين : الاول أن الله موضوع لفكرنا والثانى ان الله موضوع لفكر نفسه · أصبح الله فى الفلسفة التأملية شعورا ذاتيا خالصا ، يفكر فى ذاته ، كاله اليونان · وهذه هى النزعة الوجدانية الانسانية فى الدين · وطالما أن الله لا يعرف الا من خلال الانسان ، فهو انسان مشخص · الانسان لا شىء بدون الله ، والله لا شىء بدون الانسان · فى الانسان وحده يصبح الله موضوعا كاله ، وتصبح كل تحديدات الانسان وصفاته الفيزيقية والعاطفية تحديدات وصفات لله · لقد بدأ جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الانسان ثم أخرجها وشخصها فأصبحت الها · (ومع أن الله عند شلنج يجمع بين قوى عديدة الا أنه غير قادر بالفعل · الشعور الدينى أكثر عقلانية منه لأنه يكشف عن ذاته ويتحقق من خلال الانسان الواقعى بالطبيعة الفعلية · الانسان هو الدم الذى ينطق بمدائح الله · فالعاطفة التى يشعر بها الانسان تجاه الله هى

نفس العاطفة التى يشعر بها الله تجـاه ذاته · وعند هيجل أيضا ، شعور الانسان بالله هو شعور الله بذاته · فالشعور الانسانى هو شعور الهى ، واغتراب الانسان عن شعوره هو جعله اياه شعورا الهيا موضوعيا · فلماذا يوصف الله بصفات الانسان ؟ لماذا يكون الله شعورا فى الانســان وللانسان ماهية الله ؟ لماذا يكون لله ماهية وللانسان شعور ؟ لأن المعـــرفة التى عند الانسان عن الله هى نفس المعرفة التى عند الله عن ذاته · وبالتالى يصبح كل اتجاه تأملى فى الدين اغتراب ، فالدين لا يجعل الانسان متأملا فى الكون بل يجعله فاعلا فيه · ويكون موقف هيجل بفلسفته التأملية موقفا مغتربا) ·

٦ ـ **التناقض فى التثليث** : لا يموضع الدين أو اللاهوت ماهية الانسان أو الله فقط باعتباره موجودا شخصيا بل يعطى أيضا تحديدات أساسية لهذه الماهية فى أشخاص · فالتثليث ليس الا مجموع الفروق الجوهرية الاساسية التى يراها الانسان فى ماهيته· وهى تماثل التحديدات فى الشخصية الالهية· فتغترب الشخصية الانسانية عن ذاتها بادخالها هذه التحديدات فى الشخصية الالهية · الشخصية الالهية لا توجد الا فى الخيال ولا توجد أيضا تحديداتها الا بالخيال · التثليث تناقض من حيث أنه يضع تعدد الالهة فى تصور الاله الواحد ، فيضع الخيال فى العقل ، ويدمج الاسطورة فى الواقع · يفترض العقل وحدة الاشخاص ولكن الخيال يضع التثليث · وفى حكم العقل ، هذه التمييزات من صنع الخيال ، أى مجرد وهم فى حين أنها فى نظر الخيـــال وجود · يقتضى التثليث أن يفكر الانسان عكس مايتخيل ، وأن يتخيل عكس ما يفكر ، يقتضى التفكير فى أشباح وكأنها موجودات حقيقية ، فالعقل يستبعد تعدد الآلهة من الألوهية · (ففى سر الثالوث المقدس بقدر ماهو حقيقة مستقلة عن ماهية الانسان كل شىء فيه ينتهى الى خداع وخيال وتناقض وسفسطة · وكأن فيورباخ هنا يرد على اعلاء الرومانسيين من شأن الخيال والحلم) ·

٧ ـ **التناقض فى الطقوس** : وكما يتضمن الجوهر الموضوعى للدين تناقضات واضحة كذلك يتضمن الجوهر الذاتى تناقضات أوضح · وتناقضات الجوهر الذاتى للدين هى الايمان والحب اللذان يتخارجان فى الشـــعائر وطقوس العماد والمشاركة · فطقس الايمان هو العماد ، وطقس الحب هو المشاركة · الايمان والحب هما عنصرا الدين الذاتيان : الايمان هو الأمل بالنسبة للمستقبل ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص كما تحولت من

قبل ماهية الانسان وتشخصت فى الله · يتحول الماء من ماء طبيعى الى ماء فوق طبيعى Surhumain · وكما يوقعنا الدين فى اغتراب عن ماهيتنا الخاصة وكما نغترب عن ذواتنا يغترب الماء عن ذاته ويتم ذلك أيضا بفعل الخيال · وكما يغترب الخمر فيصبح دما ، ويغترب الخبز فيصبح جسدا فيتم ذلك بفعل المعجزة · لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة ، كما لا يمكن أن يحصل الايمان بدون المعجزة اذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقبل أو على حرية الحكم والاعتقاد · المعجزة هى التى تجعلنى أومن بحقيقة فاعل الاعاجيب Thaumaturge · والملحد ينكر الله لأنه لا يجده فى التجربة ، ولا يريد الاعتماد على المعجـزة · واذا كان العمـاد للاطفال فالمشاركة للكبار ، غرضها المشاركة فى جسد المسيح ، الجسد الحقيقى · فالمسيحى قبل الافطار فى الصباح وهو صائم يتمثل جسد المسيح بالمتناول ، بالفعل وليس بالروح وحده · والحقيقة ان ذلك لا يتم الا فى الخيال مثـل تحويل الخمر الى دم ، والخبز الى جسد · الايمان قوة الخيال التى تحول الواقع الى لا واقع ، واللاواقع الى واقع ، وهو مايعـارض شهادة الحس وبرهان العقل · ينكر الايمان ما يثبته العقل ، ويثبت ما ينكره العقل · لقد استطاعت البروتستانتية أن تقيم مشاركة أفضل تتم بالكلام وباللغة وليس بالخمر والخبز · ومع ذلك فالنتيجة واحدة : الخرافة واللاأخلاقية ·

٨ ـ **التناقض فى الايمان والحب** : بعد أن تكشف الطقوس عن التناقض بين المثالية والمادية ، بين الذاتية والموضوعية ، وهما يكونان ماهية الدين ، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب · فالتناقض فى الطقوس يؤدى بنا الى التناقض فى الايمان والحب · ماهية الدين هو التوحيد ولكن الظاهر هو التفريق · فالله ماهية الانسان المتوحد مع وجود ولكنه يعرف فى الدين باعتباره آخر منفصلا · الحب يكشف عن ماهية الدين المتحدة بمضمونه ، والايمان يكشف عن وضعه وصورته · (الحب يوحد بين الانسان والله ، والايمان يفرق بينهما · ولما كان الله هو التصور الجنسى (المنطقى) الصوفى للانسانية ، فالتفرقة بين الانسان والله تفرقة بين الانسان ونفسه ، وقضاء على الخير ، المشترك · بالايمان يتناقض الدين مع الاخلاقية ومع العقل ومع الحس الانسانى بالحقيقة · والحب اتفاق مع الاخلاق والعقـل والحس · الايمان يعزل الله ويجعله موجودا خاصا آخر ، والحب يفحم ويعارض هذه التناقضات ويجعل الله موجودا عاما · الايمان يقسم الانسان الى قسمين :

داخل وخارج ، والحب يشفى جراح الايمان فى قلب الانسان . الايمان يجعل حب الانسان لله قانونا ، والحب يجعله حرية . ولا يدين الملحـــدين لأنهم ملحدون ، ولأنهم يلغون على الأقل عمليا ، ان لم يكن نظريا ، وجود اله خاص معارض للانسان . الايمان يفصل ، وبالتالى فهو خاطىء ، يضع صورته فى شكل عقائد صحيحة فى مقابل أخرى خاطئة . والحب يجمع ويجد المضمون المشترك بين العقائد المتباينة . الايمان نفى لا يسمح بقبول شىء داخـــله Exclusive ، والحب اثبات وضم وحنان . الايمان يتعامل مع شىء خاص ، ومع وحى خاص ، ومع اله خاص ، ولا يعرف ما هو عام ومشترك ، والحب على عكس ذلك) . الايمان يحدد الانسان ويقيده ، ينزع منه حريته وقدرته على تقدير الاخر المنفصل عنه ، والحب الضد من ذلك . الايمان مغلق على نفسه . واللاهوتى سجين مذهبه ، ويصوغ الايمان موضوعه على أساس من المصلحة والانانية بدعوى البحث عن السعادة فى موجود شخص خاص . المؤمنون أرستقراطيون وغير المؤمنين من العامة ، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين . الايمان مغرور بل وأعتى من الغرور الطبيعى لأنه يعتمد على موجود أسمى ، المخلص والمنقذ ، والكرم وصاحب الايد والنعمة . تواضع المؤمن اذن غرور مقلوب ، تواضع ظاهرى . الايمان محدود ، ومن خلال هذا التحدد يكون الله غير المحدود . الايمان أمر ضرورى ومن ثم فهو عقيدة . الايمان أنانى لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الاخرون . الايمان كراهية ، من ليس مع المسيح يكون ضده .) الايمان عداء للاخرين ، موالاة للمؤمنين ، ومعاداة لغير المؤمنين . الايمان يعارض نصوص الكتاب المقدس باسم العقيدة ومن أجلها . الايمان يكفر ويدين الذين لا يؤمنون ، ويلغى ويطرد من الرحمة باسم حب المؤمنين وبغض الكافرين . الايمـــان مجتمع مغلق ، والمؤمن لا يعاشر الا المؤمن . الايمان عناد الحب وتحويله الى طقس . الايمان يقضى على الصلاة الطبيعية للانسانية ، ويقيم بدلا عن العلاقة الشاملة علاقة خاصة بين الناس . الايمان نفاق وادعاء . الايمان تحيز ومحاباة . سبب الحروب الدينية والمذابح الطائفية ، واضطهاد الفرق المخالفة فى الرأى) . الايمان تعصب لا يعـــرف التســـامح . ومرتبط بالوهم والجنون والطائفية . الايمان نقيض الحب ، والحب صنو العقل (الايمان تناقض فى كل شىء . الايمان واجبات أمام الله مناقضة للواجبـــــات أمام الانسانية . الايمان تشخيص تمحى فيه الفضائل والاوامر الخلقية وتصبح شخصية خاصة . الايمان معارض للاخلاق بالرغم من ايحائه للانســـــان

بالسعادة وهى فى حقيقة الامر سعادة وهمية · الايمان على أقصى تقدير ، لا يقدم الا أخلاقا سلبية مثل الصبر ، والتوكل ، والتضحية ، والعذرية ، مظاهر فضيلة · هكذا يتناقض الايمان مع نفسه ويتعارض مع الحب · الحب هو الاخلاق والايمان هو الدين · الحب صفة والايمان موضـــوع · الحب بلا ايمان ، والايمان بلا حب · الحب لكل الناس والايمان بشخص خاص · الحب قانون شامل للعقل والطبيعة ، جعله فيلون الفضيلة الاولى ، كما جعل ارسطو الصداقة ، وهى احدى صور الحب ، توحد بين السيد والعبد وكما جعل الفلسفة ، وهى صورة أخرى للحب ، توجد بين البشر ، وعند الرواقيين يوجد الانسان للاخر ، ويدعو سنيكا لحب الجميع) · الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل فى حين أن الايمان فى حاجة الى توسط · الايمان اغتراب لا يقضى عليه الا الحب ·

٩ _ **تطبيق أخير** : بعد هذه التناقضات يجب تجاوز ماهية المسيحية وماهية الدين بوجه عام · لقد برهن فيورباخ على أن مضمون الدين وموضوعه انسانى كلية ، وأن سر الثيولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وان سر اللوجوس الالهى الماهية الانسانية · ولكن الدين ليس على وعى بالطبيعة الانسانية بل يعارض كل ما هو انسانى ، ولا يعترف بمضمونه الانسانى · ان تحويل مجرى التاريخ انما هو فى هذا الاعتراف العلنى بأن الوعى الالهى هو الوعى بالجنس (المنطقى) ، وان الانسان يستطيع بل يجب أن ترتفع حدوده وفرديته وشخصيته ولكن ليس فوق القوانين والتحديدات الجوهرية لجنسه· لايستطيع الانسان أن يوجد أو يشعر أو يتخيل أو يريد أو يحب الا ماهيته الخاصة باعتبارها مطلقة والهية · ويحدد فيورباخ موقفه من الدين بأنه ليس سلبيا بل نقديا ، وأنه ليس هادما بل بناء · الدين هو الشعور الاول للانسان بذاته لأنه شعور الانسان بذاته ، حب الانسان لذاته ، لذلك كانت علاقات الدين هى علاقات الاخلاق ، وكانت علاقات الزواج علاقة مقدسة فى ذاتها بطبيعة العلاقة وليس لأنه دينى · ويفكر الانسان المتدين فى الله لأن الله يفكر فيه ، ويحب الله لأن الله يحبه · وكما أن الله غيور من الانسان فان الدين غيور من الاخلاق · أننا عندما نؤسس الاخلاق على اللاهوت والقانون على الشريعة الالهية يمكننا فى نفس الوقت تبرير أكثر الاشياء ظلمـــــا وعارا وتأسيس اللاأخلاقية · أننا لا يمكن أن نؤسس الاخلاق على اللاهوت الا اذا تم تأسيس الوجود الالهى أولا على الاخلاق ، والا استحال الحصـــــــول على مقياس

للاخلاق واللاأخلاق ، وتركنا الأمر للعبث والتعسف ، وكأن فيورباخ هنا يعيد مشروع كانط للسلام الدائم بتأسيس السياسة على الأخلاق ٠ أننا لسنا فى حاجة الى شريعة الدولة المسيحية بل فى حاجة الى شريعة الدولة العقليـة العادلة الانسانية ٠ فالعادل والخير الحقيقى يحتوى على أساسه فى ذاته وهو القادر على هدم الزيف والخداع الذى يفسد الانسانية والذى يقتل فى الانسان قواه الحيوية ٠ يجب علينا قلب العلاقات الدينية ، وتفسير الوسائل على أنها غايات : فالماء ليس هو الماء المقدس فى العماد بل الماء فى الطبيعة ٠ والخبز ليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوعى ٠ والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الانسان العادى ٠ والدم ليس هو الدم المقدس بل دم الشهداء والضحايا ٠ ان الطبيعة فى حاجة الى الانسان كما أن الانسان فى حاجة الى الطبيعة ٠ الطعام والشراب ، هذا هو سر المشاركة !

وهكذا ينتهى فيورباخ من محاولته لاعادة الدين الى الموقف الانسانى ، واعادة ملكوت السماوات الى ملكوت الأرض وهو ما حاوله الاسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا ، وكأن الفلسفة الغربية كلها منذ الاصلاح الدينى وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيجليون الشبان ما هى الا محاولة للاقتراب من انسانية الاسلام وواقعيته ورفضه للهكنوت والأسرار وتأكيده للعقل والتوحيد ٠ فسهام فيورباخ موجهة الى الدين قبل ان يكتمل وليس بعد اكتماله وتحققه ٠ « اليوم اكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام دينا » (٥ : ٣) ٠

ثورة الجماهير عند أورتيجا اى جاسيه

أولا : الكتاب ، والأسلوب ، والمنهج ، والنسق :

يعتبر أونامونو وتلميذه أورتيجـا أشهر ممثلين للوجـودية الاسبانية وللفلسفة الاسبانية على الاطلاق منذ سواريز Suarez فى القـرن السادس عشر · جعل الاستاذ فلسفته كلها تدور حول الفرد كما يتصوره كيركجارد ونيتشه وبسـكال مأساة تنتهى فى حشرجة الموت(١) · كما يعتبر أورتيجا أشهر فيلسوف أسبانى معاصر · قال عنه كامو « ربما يكون أورتيجا اى جاسيه بعد نيتشة هو أعظم كاتب أوربى وفى نفس الوقت يصعب أن يوجد كاتب أكثر أسبانية منه » ·

ولد أورتيجا عام ١٨٨٣ فى مدريد · وبعد دراسة جادة للفلسفة فى اسبانيا سافر الى المانيا ، ودرس الفلسفة ، وتأثر بالفلسفة الحيوية عنـد دريش ودلتاى وكذلك بعلم الاجتماع الحيـوى عنـد زمل Zimmel ونيتشه · كما تأثر بمدرسة ماربورج والتى كثيرا مايشير الى أعلامها مثل بول ناتورب وهرمان كوهين وان لم يشر الى كاسيرر · وبعد رجوعه الى مدريد عين أستاذ الكرسى الميتافيزيقا فى الجامعة المركزية وظل يشغله حتى أتت الهجمة الدكتاتورية على الجامعة لاذلالها والقضـــاء على حريتها واستقلالها ·

كتب النصف الاول من هذا المقال عن « الانسان الجماهيرى » فى ١٩٦٩ وهى الفترة التى كتبت فيها « قضايا معاصرة » بجزئيه بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ لاعادة بناء الروح القومية من خلال الفلسفة · ولم تكتمل الدراسة ربما لكثرة ما كتبت وربما لعيوب فى المنهج الذى اتبعته فى هذا الوقت وهو قراء تاريخ الفكر من خـلال أزمة العصر · وأعود اليه بعد ثمانية عشر عاما الآن فى صيف ١٩٨٧ لاكمال الجزء الثانى واعادة كتابة الجزء الاول مستعملا طريقة « الشرح الاوسط » عند ابن رشد أى البداية بعبارة لاورتيجا ثم شرحها والاضافة عليها واعطاء أمثلة جديدة كما فعل القدماء ·

(١) د· حسن حنفى : أونامونو والمسيحية المعاصرة ، « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، دار التنوير بيروت ١٩٨٢ ·

ثم أسس عام ١٩١٥ مجلته « أسبانيا » وجعلها منبرا له يعبر من خلالها عن فكره ، ويقود بدوره كباعث للفكر الاسبانى سواء فى ميدان الفلسفة الخالصة أو فى ميدان العلوم الاجتماعية والسياسية . ثم أسس عام ١٩٢٤ « مجلة الغرب » فأصبحت أكثر المجلات تعبيرا عن الحياة العقلية فى أسبانيا كما فعل جان بول سارتر نفس الشىء فى الأزمنة الحديثة » . وبجوار المجلة قام بنشر عدة مؤلفات تضم مقالاته التى نشرها فى المجلة من قبل مع مقدمات جديدة . وفى عام ١٩١٨ قبل دعوة للذهاب الى بونيس أيرس بالارجنتين لالقاء عدة محاضرات فى الجامعات الارجنتينية لاقت رواجا ضخما خاصة فى عامى ١٩٢٨/٢٩ . وبعد سقوط الدكتاتور بريمودى ريفيرا عاد أورتيجا الى اسبانيا ليشغل كرسى الفلسفة الذى تركه من قبل بسبب عدائه للدكتاتورية . وبدأ فى كتابة سلسلة من المقالات تتعلق بالحياة العامة فى مجلة « الشمس » تتعلق كلها بنقد صريح للنظام الملكى ، ومقالات أخرى حتى اخر ديسـمبر ١٩٣٠ كان لها أبلغ الأثر فى اسبانيا ما قبل الثورة . ومنذ ذلك الحين أصبح أورتيجا شخصية سياسية عامة ، وكون مع الدكتور مارانون Maranon والكاتب بيريز دى ايالا Perez de Ayala جماعة سياسية بعنوان « فى خدمة الجمهورية » . وقد كان لهذه الجماعة حوالى عشرة نواب فى البرلمان الدستورى ، من بينها أورتيجا نفسه ومنذ ذلك الوقت عرف أرتيجا خطيبا ، وكاتبا ، وسياسيا ، ومفكرا ، ورجل دولة . وبعد رفضه تولى كل المناصب التى عرضتها عليها الحكومة أثر أن يظل أستاذا جامعيا ، ومفكرا حرا ، كاتبا وناقدا . وتوفى أورتيجا عام ١٩٥٥ .

وكتاب « ثورة الجماهير » La Révolte des Masses (٢) هو أشهر كتاب لأورتيجا . ولا يكاد يذكر اسم اورتيجا الا ويذكر معه أنه هو مؤلف « ثورة الجماهير » . واذا ما أراد الناشر التعريف بكتاب أقل شهرة منه فانه يشير الي ان صاحبه هو مؤلف « ثورة الجماهير » حتى أصبح الكتاب نقطة احالة لكل مؤلفات أورتيجا مثل « الانسان والناس » ، « الانسـان والأزمنة » ، « موضوع عصرنا الجديث » ، « رسالة الجامعة » . ويعتبر ، على

---

(٢) اعتمدنا فى التحليل على الترجمة الفرنسية للكتاب وهى :
José Ortega y Gasset : La Révolte des Masses trad. par Louis Parrot, Stock, Paris, 1961.

حد قول احدى المجلات الأمريكية بالنسبة للقرن العشرين بمثـابة « العقد الاجتماعى » لجان جاك روسو بالنسبة للقرن الثامن عشر و « رأس المال » لماركس بالنسبة للقرن التاسع عشر · وهو ليس كتابا مؤلفا منذ البداية ، يحتوى على مذهب متسق ، بل هو مجموعة من المقالات نشرها أورتيجا فى جريدة يومية تصدر فى مدريد عام ١٩٢٦ كما هى العادة مع كثير من الفلاسفة المعاصرين الذين استعملوا أساليب المقال واليوميات والتأملات والرواية والقصة والمسرحية··الخ دون اللجوء الى الأسلوب العقلى التقليدى القائم على تحليل التصورات والمفاهيم وبناء الانساق · استعمل أورتيجا الكتابة الصحفية كأداة للتعبير · فالقدر الأعظم من مؤلفاته ان لم تكن كلها قد نشرت فى الأصل فى صحف اسبانية خاصة فى المجلة التى أسسها وهى «مجلة الغرب » التى ذاعت واشتهرت بفضل كتاباته · لم يكتب أورتيجا كتابا واحدا ذا أبواب وفصول · ولم يدرس موضوعا واحدا دراسة تصورية محضة أو تاريخية صرفة للجمهور الخاص بل كتب فى معظم الموضوعات العصرية بأسلوب المقال للجمهور العريض · فهو بهذا المعنى كاتب Essaiste أكثر منه فيلســوفا · خاطب أورتيجا عامة الناس لا خاصتهم ، أساتذة كانوا أو رهبانا · ربما استطاع أورتيجا أن يجمع بين الأدب والفلسفة والصحافة فى أسلوب جديد أعطاه شعبية كبيرة ، وجعله أقرب الى فلاسفة الشارع ومفكرى الرصيف منه الى أستاذ الجامعة وفيلسوف الرواق · كما أنه ربما استطاع الجمع بين أساليب الأدب والخطابة وبين طرق الفلسفة والبرهان بغيـة التأثير على الجماهير وكسبها فى صف تياره الجديد · وهذا النوع من الكتابة يعطى صاحبها شهرة فائقة وجمهورا عريضا داخل وطنه وخارجه · وقد تصيب هذه الشهرة صاحبها ببعض الغرور فيتكلم فى كل شىء ، ويعرض الأفكار اعتمادا على مجهودات الاخرين · يكتب أى شىء فالصحيفة موجـــودة ، والقراء ينتظرون اعتمادا على سلطة الكاتب وبصرف النظر عن تحليل الموضوع · ونتيجة لقوة الدفع التى تتولد عن اتصال الكاتب بجمهوره قد تنشأ لديه رغبة لتملق الجماهير واكتساب ولائهم متنازلا عن الدقة الفلسفية والتحليل العلمى الرصين · وهنا يتحول الكاتب الى فنان يحرص على جمهوره حتى وان تنازل عن فنه ، فيصبح الجمهور هو الذى يوجه الكاتب كما أن شباك التذاكر هو الذى يوجه الفنان · وقد يصبح الموضوع ذاته غـامضا فى الذهن بحيث لا يستطيع القارىء المتخصص أن يعرف ماذا يريد أورتيجا أن يقول فينتقل بين عديد من الموضوعات ، يسهب فى البعض دون البعض ، ويغيب التركيز على صلب الموضوع · وتكثر أسماء الاعلام والشخصيات والدول والعواصم

طلبا للعصرية وايحاء بالأمثلة التى تصور تحليلات نظرية غامضة أو غائبة ٠ لذلك غلبت على كتابات أورتيجا التحليلات السريعة ، والانتقال من موضوع الى موضوع بلا تعمق كاف ٠ يذكر القارىء بما قيل سلفا وبما سيقال آنفا ٠ ثم يعود ويرجع الى الموضوع الأول بعد استطراد طويل وكأن ما يخطر بباله يعبر عنه دون ما بنية للموضوع أو تصور له ٠ ومن ثم كانت كتاباته أقرب الى الأدب الصحفى منها الى المقال الفلسفى ٠ مهمتها تنوير القراء وتثقيف العامة وخلق تيار فكرى سياسى عن طريق الفلسفة واعتمادا عليها ٠ فكانت أشبهبكتابات رسل المتأخرة عن السعادة والجنس والتربية والسلطة والفرد والحرب والسلام والبلشفية ٠٠ الخ بعيدا عن الدراسات المتخصصة لجمهور متخصص ٠ ومن جراء التعامل مع الفلسفة باعتبارها محاولات Essais فقد غاب المقال الفلسفى الذى يعتمد على مقدمات وينتهى الى نتائج ويقوم على براهين واستدلالات ، تطبيقا لخطوات منهج وانتقالا طبيعيا من فكرة الى أخرى ٠ ومع أن معظم الموضوعات المدروسة ملموسة وعصرية ويمكن الوصول فيها الى نتائج محددة الا أن أورتيجا تعامل معها على نحو مجرد واسع وشامل بالرغم من انتسابه الى المنهج الظاهرياتى لوصف الموضوعات باعتبارها تجارب شعورية حية ، فردية واجتماعية مثل « ثورة الجماهير » ٠ ولكن ليست كل كتابات وصفية ظاهريات ٠ فالظاهريات للماهيات لا للوقائع، وادراك للدلالات لا للأحداث ، وذلك من أجل الوصول الى بنيتها أو الى مناطقها الوجودية ٠

وتعبير « ثورة الجماهير » يلقى هوى فى النفوس خاصة لدى شعوب العالم الثالث فى مرحلتها الراهنة وبعد الثورات الاسلامية فى ايران وثورات السودان وهايتى والحركات الشعبية فى كوريا الجنوبية ومظاهرات الطلاب والانتفاضات الشعبية فى مصر والعالم العربى والاسلامى فى السنوات الأخيرة والتى قد تستمر فى التسعينات ردا لاعتبار ثوراتها فى الخمسينات والستينات وبعد انحسار الثورة المضادة فى السبعينات والثمانينات ٠ فالعنوان « ثورة الجماهير » مبهر ٠ اذ أننا نعيش فى عصر الجماهير ٠ ومن منا لا يود ثورة الجماهير ؟ ولكن العنوان البراق قد يخفى موضوعا أقل بريقا وأكثر غموضا ٠ ونتيجة لاعطاء الأولوية للاسلوب على الموضوع أصبح الموضوع غامضا مسطحا ، وأصبحت معظم العناوين خادعة ، عناوين براقة وموضوعات عادية مثل « ثورة الجماهير » « الانسان والأزمنة » ، « الانسان

والناس » ، « التاريخ باعتباره نسقا » ، « التطابق والحـــرية » ، « ماهى الفلسفة ؟ » ، « نشأة الفلسفة » ٠ وقد يكون أهم ما فى الكتاب هو العنوان الذى أثار فى الغرب الأذهان من قبل منذ الثورة الفرنسية وثورة ١٨٤٨ فى المانيا ، وثورات الشباب فى العالم كله فى ١٩٦٨ والذى مازال يشد الانتباه بالنسبة للشعوب المقهورة غير المنظمة التى تسيطر عليها النظم الحاكمـــة بأجهزة الأمن والجيش والشرطة والأمن المركزى وأجهزة المخابرات العامة والخاصة ٠

ويبدو أن تعبير « ثورة الجماهير » تعبير اشتباهى يوحى بالايجـاب والسلب فى آن واحد ٠ فهل « ثورة الجماهير » ظاهر سلبية ، وقد يكون هذا هو المعنى الذى يقصده أورتيجا ، أم ظاهرة ايجابية وهو المعنى الذى يثير هوى النفس أشجانا وأحزانا ؟ تعنى « ثورة الجماهير » بالمعنى الســلبى الجماهير فى مقابل الفرد ، والاغلبية فى مقابل الاقلية ، والدهماء فى مواجهة الصفوة ، والديماجوجية نقيض الارستقراطية ، التسطيح والتفاهة ،الانسان الآلى الأصم فى مقابل العميق والنبيل ، الانسان العظيم الحركى الحر ٠ فى حين تعنى « ثورة الجماهير » لدى شعوب العالم الثالث أملا وحركة وحياة ٠ اذا كان المعنى السلبى هو المقصود فهل يجعل ذلك أورتيجا من دعاة النظريات العنصرية والفاشية والنازية والقائمة على الصفوة المختارة ، القادرة بما تمتع به من مزايا أن تقود الجماهير الصماء ؟ هل هو من أعداء النظـــم الاشتراكية بوصفه للعامة بأنها دهماء آلية صـــماء ؟ وماذا عن « ثورة الجماهير » التى طالما تغنت بها شعوب العالم الثالث فى مرحلة التحرر من الاستعمار فى القارات الثلاث ؟ هل يقصد الوضع الراهن للجماهير فى البلاد النامية وصلة طبقات الشعب الكادحة بالطبقات الجديدة فى عصر ما بعد التحرر وبدايات الحركات الشعبية منذ أواخر السبعينات حتى الان ؟ يمكن الاجابة على هذه الأسئلة بالبحث عن الظواهر الاجتماعية والسياسية التى يراها أورتيجا حاملة لثورة الجماهير ٠ هناك احتمالان : الأول أن ثورة الجماهير يشير أورتيجا بها الى ثورات الشعوب فى القرن العشرين ، البلشفية فى روسيا ، وصعود النازية (الفاشية) فى المانيا ٠ وهو الاحتمال الارجح نظرا الى اشارات أورتيجا الدائمة الى هاتين الثورتين دون الاشارات الى ثورات سابقة مثل الثورة الفرنسية أو ثورة ١٨٤٨ فى المانيا ٠ وبهذا المعنى يشير أورتيجا الى ظاهرة أوربية صرفة هى الفاشية والبلشفية دون الحديث

صراحة عن النازية · ويدعم هذا الاحتمال نقد الاتحاد السوفيتى والدفاع عن الليبرالية الفردية ، صراحة أو ضمنا دون أى نقد لأمريكا والغرب ، باستثناء نقد أخلاقى شائع بالخواء الروحى والاخلاقى والمعروف عند برجســـون وشلير وغيرهم ممن بينوا «قلب القيم » فى الوعى الأوربى المعاصر ·والاحتمال الثانى هو ثورة الجماهير فى الحرب الأهلية الاسبانية خاصة وأن أورتيجا عرف بأنه مفكر الجمهوريين وناقد الملكية فى اسبانيا · والغريب أنه لا توجد شواهد على ذلك من نصوص أورتيجا · بل لا يكاد يشير الى الحرب الأهلية الاسبانية وموقفه من الجمهوريين ضد الملكيين · أما كتابه « أسبانيا بلا عمود فقرى » The Invertebrate Spain فقد كتب قبل الحرب الأهلية دفاعا عن وحدة البلاد · فاذا كان أورتيجا مفكر الجمهوريين فانه يكون لثورة الجماهير معنى ايجابى والحال ليس كذلك · فى حين ألهبت ثورة الجمهوريين خيـال المفكرين والأدباء كما هو الحال فى رواية « لمن تدق الأجراس » لشتاينبك · حتى هذان الاحتمالان غير واضحين فى « ثورة الجماهير » · بل ان السؤال النهائى فى الفصل الختامى « الى أين ينتهى السؤال الحقيقى » والذى هو اشبه بخاتمة للكتاب كله لا يتضح منه غرض الكتاب ، ولا يحتوى على الاجابة الرئيسية على : ماذا تعنى ثورة الجماهير ؟ أية ثورة وأية جماهير ؟ وبالنسبة لنا فى العالم الثالث لا نجد أيضا اجابة لهمومنا وهى حركات التحرر الوطنى وما تولد عنها من ثورات مضادة فى القرن العشرين · وماذا عن انتحـار الشعوب وموتها جوعا وعطشا كما هو حادث فى أثيوبيا وتشاد والسودان ؟ وماذا عن نقل الشعوب خارج أوطانها ووضع شعوب أخرى محلها كما هو حادث فى فلسطين ؟

ومهما يكن من شىء ، هل يمكن العثور على نسق موحـــد يمكن على أساسه فهم ماذا تعنى « ثورة الجماهير » ؟ ان نقطة البداية فى فلسفة أورتيجا هى « العقل الحيوى » فى مقابل العقل المجرد أو العقل النظرى كما تصوره المثاليون · العقل الحيوى يثبت الفرد وواقع الاشياء فى حين أن العقل النظرى يقضى على واقعية الأشياء · هو العقل الرياضى الذى يحيل العـــالم الى معادلات أو العقل الطبيعى الذى يحيله الى رموز أو العقل الفلسفى الذى يحيله الى تصورات · فى مقابل هذا العقل التقليدى يضع أورتيجا العقل الحيوى ، وهو أسلوب فى التعامل ، طريقة فى الحياة أو الحياة نفسها · هو الفعل Le Faire أو تحقيق الحياة باعتبارها مشروعا · العقل الحيوى

هو « الأنا فى موقف » ، يختار بين الممكنات ، مهمته ادراك هـــذا العالم السابق على الحكم الذى حاول هوسرل فى « التجربة والحكم » الكشف عنه واعادة تكوينه · بل ان العقل المجرد نفسه هو احدى صور العقل الحيوى · على هذا النحو يشير أورتيجا مع معظم الفلاسفة المعاصرين الذين يجعلون من الحياة انطلاق لهم كما هو الحال عند برجسون ، ووليم جيمس ، وماكس شيلر ، واشبنجلر ، وجويو ، وفوييه استمرارا لهذا التيار الذى بدأه دلتاى ، ودريش من قبل فى القرن الماضى وجولد شتين فى هذا القرن · والحياة هى الموضوع المشترك بين جميع الفلاسفة المعاصرين كما كانت الرياضة هى العامل المشترك بين فلاسفة القرن السابع عشر بصرف النظر عن أسمائها ، « تصور العالم » عند دلتاى ، « العضو » عند جولد شتين ، « الدافع الحيـوى » أو « التطور الخالق » أو « الذاكرة » أو « المعطى البهيدى للوجدان » عنـــد برجسون ، « الاحساس الدرامى » عند أونامونو ، « عالم الحياة » عنـد هوسرل ، « الشخص » عند شيلر ومونييه ، « الجسم » عند ميرلوبونتى ، حتى الحرية أو العدم عند سارتر ، والوجود أو الموت عند هيدجر هى أيضا بعض صور الحياة · وقد يبدو الجمع بين العقل والحياة مستحيـلا طبقـا لمنطلق « اما ··· واما ··· » على التبادل كما هو الحال عند كيركجارد ومعظم اتجاهات الفلسفة المعاصرة · الا أن أورتيجا يشير بالعقل الحيوى الى شىء أشبه بالدافع الحيوى على ما يقصده برجسون وكأنه يريد الابقاء على لفظ العقل تحت تأثير مدرسة ماربورج ودراسته للفلسفة الالمانية · يكفيه ربطه بالحياة ودون اللجوء الى تراجيديا الحياة كما فعل أستاذه أونامونو · والحقيقة أن احساس العصر بالحيـاة كنقطة بداية عند معظم الفلاسـفة المعاصرين انما نشأ بسبب حربين عالميتين كان مصير الانسان فيهما معلقا بين الحياة والموت ، ومن رغبة البحث عن معنى الاشياء بالعودة اليها بعد رفض عصر النهضة والفلسفات العقلية وعصر التنوير كل قيم مسبقة ، وبعد انهيار القيم البديلة التى وضعها القرن التاسع عشر : اذ تحول العلم الى آلة ، والتقدم الى غزو ، والقوة الى استعمار ، والانتاج الى اســـتقلال ، والتضخم الى حروب ، والوفرة الى انتحار ، والتقدم الى يأس ·

ونتيجة لذلك ، أعطى أورتيجا الاولوية للعقل العملى على العقل النظرى كمعظم الفلاسفة المعاصرين · فالافكار Idées لديه أقرب الى العقائد Croyance منها الى التصورات النظرية ، والفكر Pensée

أقرب الى الحياة منه الى المعرفة المجردة Connaissance (٣)٠ وهنا يبدو أورتيجا مثل معظم الفلاسفة المعاصرين مع التحليل الوجودى الشائع الذى بدأه كيركجارد والقائم على تعـارض الفكر والوجود ٠ كلما فكرت ابتعدت عن الوجود أى عن الحقيقة ، وكلما اقتربنا من التفكير ابتعدت عن التفكير أي الزيف وهو الموقف الذى لخصه كيركجارد فى عبارته المشهورة « أنا أفكر فأنا اذن غير موجود » ، ردا على عبارة ديكارت الاكثر شهرة « أنا أفكر فانا اذن موجود » ٠ ولما كان كل فيلسوف معاصر يثبت موقفه المقابل للعقل بأخذ فيلسوف عقلى والجدال معه حول وظيفة العقل وضرورة الحياة كما هو الحال فى الجدال بين كيركجارد وهيجل ، هيدجر وكانط ، سارتر وديكارت ، هوسرل وديكارت ، برجسون وكانط فان أورتيجا سار على نفس المنوال فى حواره مع ليبنتز حول « فكرة المبدأ »(٤) ٠ فكل فكرة فشل للحقيقة ، وكل تصور خيانة للاشياء ، والحياة العامة ليست فقط عقلية بل هى حياة خلقيـــة وسياسية واجتماعية واقتصادية ٠ انما العقل محاولة للتقريب والفهم وليس بديلا عن العالم ٠ ان التقابل بين العقل والوجود مثل التقابل بين الوهم والحقيقة ٠ والمثل على ذلك أنه فى رأى العقلانيين وأصحاب دوائر المعارف الله مجرد تصور أو تصور مجرد فى حين أن أصحاب العقائد يرون أن التاريخ هو المطلق الحقيقى ، وان التاريخ هو واقع الانسان ، والله هو هذا التاريخ لأن التاريخ هو كل شىء ، الماضى والمستقبل ، الأول والآخر ، البداية والنهاية ٠ ومن ثم كان انكار الماضى تناقض ووهم ٠ فالماضى هو طبيعة الانسان ، يفرض نفسه عليه ولا يستطيع له دفعا ٠ لذلك نشأت الحركات الدينية الاصلاحية وكأنها عود الى الماضى وعود الى البدائية والشيوع وكما هو الحـــال فى الاسلام الاول والمسيحية الاولى ٠

ثم طبق أورتيجا نقطة البداية لديه وهى « العقل الحيوى » على الفرد والجماعة ، الأنا والآخر ، الانسان والناس ، الليبرالية والاشتراكية ٠٠الخ كما انتقل هوسرل من الذاتية الى العلاقات بين الذوات والتجارب المشتركة وكما انتقل سارتر من تحليل الشعور الفردى فى « الوجود والعدم » الى

---

(٣) Ortega y Gasset : Idées et Croyances.

(٤) Ortega y Gasset : The Idea of Principle in Leibnitz and the Evolution of Deductive Theory.

تحليل الشعور الجماعى فى « نقد العقل الجدلى » · بل ان « حياة الحوار » فى لغة الأنا والأنت أصبحت من أهم الموضوعات فى الفلسفة المعاصرة عند جابريل مارسل ، ومارتن بوبر ، وندونسل ·· الخ · واختلفت الآراء حول الآخر بين « الآخر هو الجحيم » وبين « الآخر هو النعيم » · ويبدو أن أورتيجا من أنصار الرأى الأول وكما يتضح ذلك من « ثورة الجماهير » وتأكيده على الفرد ، فى مقابل الجماعة ، وعلى الذات ضد الانسان الجماهيرى ، وعلى الليبرالية فى مواجهة النظم الجماعية · ولا وسيلة للانتقال من الفرد الى الجماعة ، من الأنا الى الآخر ، ومن العزلة الى المشاركة الا عن طريق اللغة بالرغم من قصورها وحدودها وعدم استطاعتها التعبير عن المعانى وايصالها الا على وجه التقريب · يخرج الفرد من عزلته ويتصل بالآخرين عن طريق اللغة التى هى فى حقيقتها جدل وحوار ولكنه حوار خفى يجد الفرد فيه نفسه وليس حديثا لكل الناس · ليست وظيفة اللغة اعطاء تعريفات منطقية فهذا يستحيل فى حياة الجدل والحوار · فكل تعريف ان لم يكن خاطئا فانه يدعو الى السخرية اذ يتضمن بعض التحفظات فى الاعلان عن الأشياء الضمنية والتى لا يمكن الافصاح عنها ، تحديد مفردات الألفاظ فى اللغة اذن مدعاة للسخرية لأن وظيفة اللغة التعبير والافصاح ، ووظيفة التعريف التغطية والاضمار · يعارض أورتيجا التعريف التقليدى للحصول على التصورات نظرا لأن وظيفة اللغة ليست فى اعطاء معلومات بل فى فك الحصار عن الفرد من أجل مشاركته مع الآخرين · لا تخضع اللغة لمنطق البرهان بل لمنطق الجدل أى الحوار بين الأنا والآخر ، بين الافصاح والاضمار ، وبين الجلاء والخفاء ، خطوة الى الأمام وخطوة الى الخلف · واللغة بطبيعتها قادرة على التعبير عن المحكم والمتشابه ، والظاهر والمؤول ، والمقيد والمطلق ، والمبين والمجمل على مايقول الأصوليون وعلى ماهو معروف فى علوم البيان والبديع والبلاغة · تفترض اللغة وجود المتكلم ووجود السامع ثم تأتى الكلمات بالمصادفة وقد يخون التعبير ، ويساء استعمال اللغة بالحديث عن الكل ولا شىء أو الحديث للكل وليس لأحد كما هو فى ظاهرة الثرثرة · اللغة جدل وحوار ، ولكنه حوار خفى يجد الفرد فيه نفسه · لا يوجد حديث لكل الناس بل لفرد معين · والحديث عن الانسانية والعموميات والأقطار أقرب الى ديماجوجية عصر التنوير ومثاليات المفكرين الأحرار والرومانتيكيين مثل كانط ولسنج الذين لا يدركون حدودهم ، ويتجاوزون مصيرهم ، ويخلدون فناءهم ·

وكتاب « ثورة الجماهير » هو اشهر مؤلف لأورتيجا ضمن مؤلفات جاوزت الثلاثين · ويمكن تصنيفها جميعا ومن خلال المترجمات الانجليزية والفرنسية الى مجموعات ثلاثة يدور كل منها حول موضوع رئيسى وبصرف النظر عن ترتيبها الزمانى(٥) ·

المجموعة الأولى تدور معظمها حول الاجتماع والسياسة · وتأتى فى مقدمتها « ثورة الجماهير » ١٩٣٠ · « الانسان والناس » ١٩٤٠ ، « موضوع عصرنا الحديث » ١٩٢٨ ، الانسان والأزمة » ، « أسبانيا بلا عمود فقرى » ١٩٢٨ ·

والمجموعة الثانية تدور حول الفلسفة · وتأتى فى مقدمتها « ماهى الفلسفة » ١٩٢٩ ، « نشأة الفلسفة » ١٩٤٣ ، « بعض دروس الميتافيزيقا » ١٩٢٣ ، « التطابق والحرية » ١٩٤٤/٤٥ ، « التاريخ باعتباره نسقا » ١٩٤١ ، « تفسير للتاريخ الشامل » ، ١٩٤٨/٤٩ ، « فكرة المبدأ فى فلسفة ليبنتز وتطور النظرية الاستنباطية » ، « كانط » ١٩٣٠ ·

والمجموعة الثالثة حول الفن والحضارة · وفى مقدمتها « محاولات أسبانية » ، « فى الحب » ، « القضاء على انسانية الفن » ١٩٢٦ ، « تأملات فى دون كيخوت » ١٩١٤ ، « ظاهريات الفن » ، « فالاسكويز » ، جويا » ، رسالة الجامعة ١٩٣١ ·

ويمكن أيضا تصنيف أعمال أورتيجا على مراحل ثلاثة فى حياته · طبقا لتطور فلسفته · المرحلة الأولى « الموضوعية » وتشمل الكتابات قبل

---

(٥) يصعب تحديد موعد ظهور مؤلفات أورتيجا بدقة · فقد نشر معظمها فى المجلات الثقافية خاصة مجلة « الشمس » والمجلة التى أسسها أورتيجا نفسه « مجلة الغرب » ثم جمعت بعد ذلك فى مؤلفات · ومعظم التواريخ للكتب وليس للمقالات باستثناء « الانسان والأزمة » ، « ماهى الفلسفة » ، « بعض دروس فى الميتافيزيقا » ، « تفسير للتاريخ الشامل » · وقد يضم مؤلف واحد مجموعة من المقالات على فترات متباعدة مثل « التطابق والحرية » · وقد ينشر المقال الواحد فى أكثر من كتاب كما هو فى كتبه عن الفن والنقد الفنى ·

١٩١٤ وهى تطابق أعماله الأدبية والفنية والتى فيها حاول أورتيجا التخلص من موضوعية القرن التاسع عشر التى سادت العلوم الانسانية الاجتماعية ٠ والمرحلة الثـــانية « المنظور » Perspectivisme ، وتشــمل الكتــابات بين ١٩١٤ ـ ١٩٢٣ وتضم مرحلة الفلسفة ٠ وهى المرحلة التى تميز فيها أورتيجا بفلسفة خاصة مؤكدا فيها أن الانسان موجود ظرفى Circonstancial أى أنه ابن ظروف عصره ، وأن الحياة موقف والتزام معرفي وأخلاقى ٠ المنظور ضد المعرفة المطلقة والنظريات المسبقة ، وتعبير عن موقف انسانى محدد ٠ والمرحلة الثالثة « العقل الحيوى » وتشمل الكتابات بعد ١٩٢٤ ، وتشير الى مؤلفاته الاجتماعية والسياسية(٦) ٠

وكتاب « ثورة الجماهير » يضم خمسة عشر مقالا تسبقها « مقدمة للقارىء الفرنسى » مثل مقدمة « ظاهريات الروح » لهيجل بالرغم من البون الشاسع بين العملين من ناحية البنية الفلسفية والاحكام النظرى والأهمية التاريخية ٠ وقد نشرت مادة هذه المقدمة من قبل فى « أسبانيا بلا عمـــود فقرى » عن الوحدة والتنوع فى أوربا ، وتظهر فيها المركزية الأوربية ٠ وهى ثانى الأقسام من حيث الحجم ٠ أما المقـــالات الخمسة عشرة فهى على النحو الآتى :

١ ـ « واقعة التجمهر » Agglomération ، ويعرض فيها أورتيجا لثنائية الجماهير والصفوة أو العامة والخاصة وهى احدى سمات العصر ٠

٢ ـ « الصعود الى المستوى التاريخى » ، ويعنى بذلك ظهور الجماهير كمادة تاريخية وكحدث رئيسى من أحداث العصر وكمحرك لأحداث التاريخ ٠

٣ ـ « قمة الزمان » ، ويعنى بذلك تعبير ظاهرة الجماهير عن روح العصر وكونها احدى لحظات التطور فى الزمان وتراكم الأحداث فى التاريخ حتى لحظة الانفجار فى الثورات ٠

---

(٦) Jose Ferrater Mora : Ortega y Gasset, An outline of his Philosophy, p. 9-15, Browes & Browes, London, 1956.

٤ ـ « نماء الحياة » ، ويعنى بذلك رؤية العصر من خلال حركة الجماهير ومن خلال العقل الحيوى مما يجعل أورتيجا قريبا من اقبستال وبرجسون وباقى فلاسفة الحياة ٠

٥ ـ « معطى احصائى » ، ويقصد به أورتيجا الواقع الاحصائى لحركة الجماهير من حيث تعداد السكان فى أوربا وأمريكا خاصة كاحدى سمات العصر أو مايسمى بالكثافة السكانية ٠

٦ ـ « أين يبدأ الفصل بين الانسان والجماهير ؟ » ، والقصد من هذا السؤال اثبات صعوبة الفصل بين الاثنين ٠ فالانسان جماهيرى ، والجماهير لها سمات الشعور الجمعى ٠

٧ ـ « الحياة النبيلة والحياة التافهة أو الجهد والخمول » ، وهى احدى الثنائيات التى يظهر فيها العقل الحيوى ٠ فالحياة النبيلة والجهد لدى الصفوة والتفاهة والخمول لدى الجماهير !٠

٨ ـ « لماذا تتدخل الجماهير فى كل شىء ، ولماذا لا تتدخل الا بعنف ؟ والقصد من السؤال اتهام الجماهير بممارسة العنف وكأن الصفوة لا تمارس عنفـــا !٠

٩ ـ « البدائية والتقنية » ، وهى ثنائية تميز بين الفطرة والاكتساب ، بين بدائية الجماهير والتحكم فيها من خلال التقنية وتحققاتها فى التصنيع والانتاج ٠

١٠ ـ « البدائية والتاريخ » ، وهى ثنائية أخرى تميز بين الحاضر والماضى ، بين غياب الذاكرة وتراكم الخبرات ٠ فالانسان كائن تاريخى يحمله الوعى الفردى ، والجماهير عود الى البدائية !٠

١١ ـ « عصر الاشباع الحسى » ، والغاية منه نقد مجتمع الاستهلاك وكأن الجماهير وحدها هى التى تستهلك دون الصفوة على عكس ماتشير به الاحصائيات من نسبة استهلاك الصفوة الى استهلاك الجماهير ٠

١٢ ـ « بربرية التخصص » ، وذلك من أجل نقد روح التخصص فى العلم الحديث وفقدانه للتصور الشامل حتى ضاع منه المنظور ٠

١٣ ـ « أكبر خطر ، الدولة » ، وذلك من أجل نقد الدولة لما تمثله من خطورة على حرية الفرد ، وكأن أورتيجا يعيد ثورة باكونين وشترنر ضد هيجل دفاعا عن الفرد ضد السلطة وثورة كاسيرر ضد الدولة النازية فى « أسطورة الدولة » ٠

١٤ ـ « من الذى يقود العالم ؟ » وهى أطول المقالات من أجل عرض قضية قيادة العالم الآن ، من الغــرب أم من خـــارج الغرب ، الصفوة أم الجماهير ؟

١٥ ـ « الى أين ينتهى السؤال الحقيقى ؟ » وهى أشبه بخاتمة الكتاب كله لا يتضح منها غرض الكتاب ، ولا تحتوى على الاجـابة على الســؤال الرئيسى وكأن أورتيجا يصف الظاهرة ولا يصدر حكما عليها ٠

وهكذا يبدو أن دراسة أورتيجا « ثورة الجماهير » وكما يقول هو عن نفسه هى دراسة من مثقف مستنير لا من سياسى متخصص ٠ يقدم لونا جديدا من ميتافيزيقا السياسة لدراسة ماوراء المشاكل السياسية ٠ بل ان أورتيجا يرى أن مهمة المثقف ومهمة السياسى متعارضتان ٠ مهمة المثقف توضيح المشكلة ومهمة السياسى زيادة غموضها ٠ الثقافة السياسية تكشف الحاضر وتوضح الحقائق أما سياسة السياسيين فهى على الضد من ذلك التمويه والخداع ٠ وهذا هو أحد معانى « ثورة الجمـــاهير » أى عمل السياسيين الذى يفرغ الجماهير من حياتها الداخلية ٠

وتدور الفصـــول الخمسة عشرة كلهـا حول موضوعين رئيسيين : « الانسان الجماهيرى » و « انهيار الغرب » ٠ والظاهرتان متداخلتان لأن الأولى علامة على الثانية ، والثانية احدى نتائج الأولى ٠ وتعنى ظاهرة « الجماهير » فى العصر الحاضر سيادة الأغلبية وامحاء الفردية ، وظهور العقل الجمعى والرأى العام والنظم الجماعية حتى انه ليقال ان العصر الحاضر هو عصر الجماعة سواء فى البحث العلمى أو فى العمل السياسى ٠

ويعنى « انهيار الغرب » هذا الخواء الروحى الذى طالما نبه عليه معظم الفلاسفة المعاصرين بصرف النظر عن التسمية ، قلب القيم عند ماكس شيلر ، ضياع عالم الحياة Lebensweltverloss عند هوسرل ، والعدمية عند نيتشة ، والانهيار الحضارى الشامل عند اشبنجلر .

ثانيا - الانسان الجماهيرى L'homme-Masse .

الانسان الجماهيرى على وجه التحديد هو أحد أفراد الجماهير أو الانسان العامى الذى سماه هيدجر « السين » من الناس Dass Mann هو نوع من البشر يتكون تكوينا سريعا ، يتكرر باستمرار ، ويتشابه مع غيره ، لا تاريخ له ولا رغبة له ، يقبل أى نظام ويتشكل كما يطلب منه ، له كل الحقوق ، ولا واجبات عليه ، فارغ من تاريخه ، وطيع لكل النظم السياسية والدولية . ينقصه الداخل ، وتغيب فيه الذاتية . وقد يكون اليوم نموذج العامل فى الطبقة العاملة أو الفلاح فى جماهير الفلاحين . هو المغلق على نفسه ، لا صلة له بالآخرين ، ولا يعرف الحوار . يعادى الليبرالية ، ولا يمارس الحرية ، ولا يختار بين البدائل . هو انسان لا معنى ولا لون ولا طعم ولا رأى له ، أقرب الى الآلة التى يحركها . هو انسان العصر الحديث الذى طالما صوره المفكرون والفنانون ، هو انسان الدهماء . الانسان الجماهيرى عدو للاتجاه التحررى لأنه يعلم أن التحرر عود الى الأصالة وهو يود البقاء فى مجال الزيف . التحرر تأكيد على الفردية والانسان الجماهيرى غوص فى الدهماء . هذا النوع من البشر موجود فى المجتمعات المتطورة وفى المجتمعات النامية على حد سواء . ففى المجتمعات المتطورة حذر المفكرون من قبل من الانسان الآلة L'homme-Robot ، وهو ترس فى مجموعة من التروس ، لا فردية له ولا كيانا مستقلا . وهو مايذكرنا بآراء ماركس الشاب فى وضع العامل فى المجتمع الصناعى وتحوله الى شىء يساوى انتاجه . وفى المجتمعات النامية هو أحد أفراد العامة الذى تسيره القادة كما تشاء ، تشير له فيصفق ، وتشير له ثانيا فيكف ، تجمعه ليستقبل، وتدعوه ليوافق . بل ان أورتيجا يرفض الانسان أيضا كما تصوره عصر التنوير ، الانسان العام الذى يمثل الانسانية كلها أو مواطن العالم Le Citoyen du Monde ، انسان يتكرر . أما اذا ظهر من بين هذا الخضم انسان فريد فانه يكون الفرد الأوحد كما ظهر جيفارا من جماهير أمريكا

اللاتينية . هذه الجماهير فى ثورة ولكنها أشبه بحركات التاريخ وانفعالات الدهماء ومشاغبات العامة . والحقيقة ، وعلى غير مايعتقد أورتيجا ، ان ثورة الجماهير الآن سواء فى المجتمعات المتطورة أو فى المجتمعات النامية تدل على وعى بمشاكل العصر . فقد نشبت ثورات الشباب فى العالم فى ١٩٦٨ فى المجتمعات المتطورة ضد مساوىء النظام الرأسمالى ومجتمع الاستهلاك الداعى للحروب . وفى المجتمعات النامية نشبت الثورات للتخلص من بقايا الاستعمار القديم أو من براثن الاستعمار الجديد أو من سيادة الطبقات الجديدة ، فالثورة الآن ضد مظاهر الطغيان الاقتصادى فى الدول المتطورة أو السياسى فى الدول النامية . هى ثورة على نظم حكم الفرد المطلق ، وثورة الطبقات الكادحة التى لم تحصل بعد على مزايا التحرر والتحول الاشتراكى . الثورة مفهوم فلسفى ، وتجربة فردية واجتماعية ، وليست مجرد حركة أو انقلاب يرمى الى تغيير الواقع . الثورة علم وليست مجرد انفعالات أو ضربات عمياء . وثورات الشعوب علامة على تقدمها وحيويتها وليس على تأخرها وسكونها .

ويعيد أورتيجا عرض القضية ، الانسان الجماهيرى فى مقابل الفرد الحر فى صورة تقابل آخر بين الأغلبية والأقلية ، بين الجماهير والصفوة ، بين العامة والخاصة . الجمهور هو الأغلبية فى مقابل الصفوة وهى الأقلية. تعبر الأغلبية عن الانسان المتوسط أو الانسان العادى L'homme-Moyen الذى لا يختلف عن غيره بعكس الأقلية التى تقوم على أفكار ورغبات لأنها تتطلب الكثير من نفسها لأن الأغلبية لا تتطلب من نفسها شيئا . هذه الثنائية بين الأغلبية والأقلية وبين العامة والخاصة موجودة فى كل الأديان وفى كل الملل والنحل . هى طبقية بشرية لا طبقية اجتماعية لأن العامة والخاصة موجودتان فى كل طبقة اجتماعية . وبعد أن كان الخاصة هم أصحاب السلطة وكان للصفوة المختارة الحق فى تسيير الجماهير أصبحت العامة الآن صاحبة الأمر . لذلك يمتاز العصر الحاضر بسيادة العامة على الخاصة وأنصار أنصاف المثقفين على المثقفين وغير المتخصصين على المتخصصين بعد أن قررت الجماهير أخذ مصيرها بأيديها ، وأخذها مركز الصدارة الاجتماعية ، وتمتعها بمزايا الصفوة المختارة ، وحلها محلها . وهذا ماتؤكده التغييرات السياسية المعاصرة . فقد كانت النظم الديموقراطية القديمة تسمح بقدر كبير من الليبرالية ، وكان باستطاعة الصفوة المختارة أن تفعل ماتشاء .

والآن ظهر نوع جديد من الديموقراطيات العليا Hyper-Democratie فيها تحكم الجماهير حكما مباشرا ٠

ويعيد أورتيجـا صياغة نفس القضية مرة ثالثة فى عـلاقة الفـرد بالجماعة ٠ فعلى الرغم من تركيز أورتيجا على الانسان الجماهيرى كسلب الا أنه يحلل الانسان الذاتى أو الفرد كايجاب كما فعل كيركجارد فى الفرد ومونييه وشيلر فى الشخص أو حتى شترنر فى الفرد الأوحد ٠ وتبدو الفردية كلما انتقلنا من الطبقة الدنيا الى الطبقة الوسطى ثم الى الطبقة العليا ٠ الفردية تقود الى الصفوة كما تؤدى الجماعية الى الجماهير ٠ وفى الفرد يتجلى العقل الحيوى ويختفى فى الجماعة ، يبدع فى الصفوة ويتوارى فى الجماهير ، يظهر فى الأقلية ويضيع فى الأغلبية ، وكأن أورتيجا أقرب فى تفسير الظواهر الاجتماعية الى بارتيو فى تركيزه على دور الصـفوة فى القيادة وفى نفس الوقت ينقد البلشفية والفاشية على أنها حركات جماهير مع أنها أيضا ترى الصفوة ممثلة فى قيادة فعالة نشطة أخلاقية ومبدعة ٠ بل انه يكون أيضا أقرب الى الفكر الدينى الذى يركز على دور الأنبياء فى التـــاريخ ، وعلى ضرورة وجـــود الأقلية المؤمنة Le petit reste والباقيات الصالحات التى بفضلها يتم انقاذ الأغلبية الكافرة وعامة الناس La Foi des Simples على الرغم من غياب الدين فى فكره كمحور أساسى وعلى عكس استاذه أونامونو فى « احتضار المسيحية » باستثناء مواقف قليلة ينقد فيها أورتيجا رفض الجماهير وهى فى ثورتها التدين والمعرفة النظرية من أجل الدراسات السياسية وتحـــركات الدهماء ! أليس الدين أيديولوجية الجماهير كما هو واضح فى لاهوت الثورة ولاهوت التحرر فى أفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية ؟ ألا يتحول الدين تحولا طبيعيا الى العلوم الاجتماعية وهذه بدورها الى الايديولوجيات السياسية على مايصف جويو فى « لادينية المستقبل » L'Irreligion de l'Avenir

ولكن ظروف العصر تمنع أن يعيش الانسان فرديته نظرا لتضارب مشاريع الفرد مع مشاريع الجماعة ٠ ومع ذلك فالفرد يعيش بالضرورة فى جماعة ، والحياة الاجتماعية تتطلب بالضرورة الاشتراك مع الآخرين فى فعل الجماهير ٠ فالجماهير شر لابد منه ! وهنا يبدو أورتيجا أقرب الى جان بول سارتر فى أن « الجحيم هو الآخر » مع أن الفرد قد يقوى بفعل الجماهير،

وتتأكد فرديته وينمو مشروعه من خلال مشاركة الآخرين . واذا اعترف أورتيجا بأن الجماهير شر لابد منه مادام الانسان الجماهيرى لا يستطيع أن يعيش حياة فردية نظرا لتعارض مشروعه مع مشروعات الآخرين فانه أيضا يعترف بضرورة الابقاء على حياة الجماهير ، ونمط سلوكها ، ولكن حتى فى هذه الحالة تتحول أية مشاريع مشتركة بين الفرد والجماعة مثل العدالة الاجتماعية الى رومانسية خطابية باسم التضامن الاجتماعى Solidarisme. ثم يبرز الديماجوجيون فيقضون على الحضارة كلها اذ أن الديماجوجية هى عدم شعور بمسئولية الديماجوجى عن آرائه وأفكاره التى لم يبدعها هو بل تلقفها من الصفوة . الديماجوجية عند أورتيجا هى احدى صور الانحطاط العقلى . هى شر مركب فى الطبيعة الانسانية ، تظهر فى الانسان الجماهيرى. والحقيقة أن هناك فرقا بين الديماجوجية والثورة . الأولى تحريض للجماهير والثانية تحقيق علمى لحركاتها . ان ثورات العصر ليست مجرد تحريض ديماجوجى أو تمرد وعصيان بل هى ثورات لهـــا أصولها التاريخية فى الأوضاع الطبقية للطبقات الكادحة فى البلاد النامية فى هذا القرن وردود فعل على المجتمعات الصناعية المتقدمة فى النظم الرأسمالية خاصة فى القـرن الماضى . ومهمة الحزب الشعبى أو التنظيم السياسى أو طلائع الجماهير تحويل التمرد الى ثورة واعطاء البعد التاريخى لحركة الجماهير .

وينكر أورتيجا على الفكر الاجتماعى مفهوم المجتمع أو الجماعة . فقد خلط الفكر الحديث ، فى رأيه ، بين المجتمع ، Société وبين المشاركة Association . فنحن لا نعيش فى مجتمع بل فى مشاركات ، وهى نفس التفرقة المشهورة عند تونيس Tönnies بين المجتمـع Geselchaft والجمـــاعة Gemeinschaft . الأولى عامة مجردة ، لا شخصية ، والثانية خاصة وعيانية وشخصية . كما يرفض أورتيجا نظرية العقـــد الاجتماعى عند اسبينوزا وروسو باعتباره اجتمـــاع ارادات لأن المجتمع مشاركة فى كيان الفرد دون تنازل عن ارادته وسلطته . وهنا يبدو أورتيجا رافضا للتصور الاستقرائى للعقد الاجتماعى أى الصعود من ارادات الأفراد الى ارادة الجماعة مفضلا التصور الاستنباطى أى وجود المجتمع المسبق فى صورة مشاركة فى بنية الفرد . الجمهور بعد للفرد . كما أن القانون ليس تعبيرا عن ارادة جماعية بل هو تعبير عن العقل الحيوى فى الأفراد .

بهذه التحليلات الجديدة يحاول أورتيجا المساهمة فى تقدم العلوم الاجتماعية التى تخلفت عن العلوم الطبيعية فى الغرب ٠

وينتقل أورتيجا من علم الاجتماع الى علم السياسة وتتحول القضية من الفرد والجماعة أو الصفوة والجماهير الى قضية الليبرالية والنظم الجماعية وفى مقدمتها الاشتراكية وبنفس التمايز والتقابل والتضاد ٠ وقد ظهر كلا المذهبين فى الوعى الأوربى ٠ فالليبرالية الفردية تنتمى فى رأى أورتيجا الى القرن الثامن عشر ٠ وهى التى ألهمت الثورة الفرنسية وانتهت بنهايتها ٠ أما الجماعية Collectivisme فقد ظهرت أيضا ابتداء من القرن الثامن عشر ثم تحولت الى اتجاه رجعى محافظ على أيدى دى بونالد De Bonald ، ودى ميستر De Maistre حتى سان سيمون Saint-Simon وبلانش Blanche وكومت Combte فى القرن التاسع عشر ٠ ثم أتى آمار Amar وتحدث عن الجمعية Collectism فى مقابل الشخصانية Personalisme ، وجعلها ضد الفردية ٠ وبالتالى استقر فى الوعى الأوربى هذا التعارض بين الفردية والجماعية ، بين الليبرالية والاشتراكية ٠ والحقيقة أن أورتيجا بهذا التاريخ المبتسر للفكر السياسى الأوربى قد أغفل تطورات عديدة له ومذاهب أخرى فيه ومحاولات الجمع بين الاثنين ٠ فقد استمر الاتجاه التحررى الليبرالى فى القرن التاسع عشر عند مل J.S. Mill ٠ وتحدث سبنسر Spencer عن الفرد باسم الجماعة ٠ وماذا عن ماركس والمذاهب الاجتماعية التى أعطت للمذاهب الجماعية طابعا تقدميا ؟ ولا يخفى أورتيجا تأييده للمذاهب الفردية ضد المذاهب الجماعية لأن الجماهير عاجزة عن أن ترتقى الى حياة الفردية والشخصانية ٠ يعادى أورتيجا الاتجاهات الجماعية لأنها فى رأيه تمنع الاتجاه التحررى ٠ وهو النقد الشائع الذى توجهه الرأسمالية الى النظم الاشتراكية والذى يمكن لأجله وصف بعض فلاسفة الوجود بالرجعية والتعبير عن النظم الرأسمالية وحب الغرب ٠ والحقيقة أن الجماهير مازالت مسيرة للنظام الرأسمالى فى الغرب تحسب الصفوة حسابها ٠ وكثيرا ماتنفجر الجماهير فى النظم الرأسمالية فتتكيف هذه طبقا لها وكما حدث فى ثورات الشباب فى العالم فى مايو ١٩٦٨ وكما حدث فى الحركات الشعبية فى النظم الرأسمالية التابعة فى ايران ١٩٧٩ ٠ والسودان ١٩٨٦ ، والفلبين ١٩٨٦ ، وكوريا الجنوبية ١٩٨٧ ٠

وتتميز جماهير العصر الحاضر بخصائص ثلاثة :

أولا ، التجمـــع Agglomération أو المــــلاء Plein فكل مرفق يفيض بالبشر : المنازل ، والشوارع ، والفنادق ، والقطارات ، والمركبات ، والمقاهى ، والمستشفيات ، ودور اللهو ٠٠٠ الخ ، حتى أصبحت مشكلة اليوم هى ايجاد « المكان الخالى » ٠ ولم يحدث للجماهير من قبل أن تحولت الى مثل هذه التجمعات الكبيرة الا فى المعارك والحروب القديمة ٠ « الجماهير » اذن لفظ من علم الاجتماع الدينامى يعبر عن الناس من حيث كونهم ظاهرة كمية مرئية ٠ يقصد أورتيجا بواقعة التجمهر الجماعات الكمية المتراصة التى يتم التبادل بينها بلا تفرد أو خصوصية كقطع غيار آلة لا وظيفة لها الا سير الآلة ودوام حركتها ٠

ثانيا : الوعى التاريخى ، اذ تقوم الجماهير اليوم بنفس الدور الحيوى الذى كانت تقوم به الصفوة المختارة من قبل ٠ بل انها تتجاوز قيادة الصفوة وتعصاها ٠ تتمتع اليوم بما كان محرما عليها بالأمس ٠ لقد عرف الشعب قديما أن السيادة له ولكنه لم يعتقد ذلك الا اليوم ، ولم يحول اعتقاده الى حقيقة فعلية الا بسيادة الجماهير بعد تحرر الانسان العـــادى وشعوره بشخصيته المستقلة وخاصة أن عصر التنوير لم يحــــرر الا طبقة المثقفين فحسب ٠ والآن يخشى الديموقراطيون نتيجة هذا التحرر بعد أن أصبح عبد الأمس سيد اليوم ٠ للجندى نفس الحق الذى للقائد ، وللمواطن نفس الحق الذى للحاكم ، وللابن نفس الحق الذى للآب ، وللطالب نفس الحق الذى للاستاذ لأن عصرنا هو عصر التسوية Nivellement ، مســـاواة كل فرد للفرد الآخر ٠ ويحلل أورتيجا هذه الخاصية من جانبين : الأول الدور الحيوى الذى تقوم به الجماهير ، وهو الدور الذى كان حكرا على الصفوة ٠ والثانى تمرد الجماهير على الصفوة وكرهها لها من أجل أن تحل محلها ٠ ويمثل هذان الجانبان جدل السيد والعبد المعروف عند هيجل وفى صورة الجدل بين الصفوة والجماهير ٠ وبعد هذا التحول ، أصبح الانسان العادى محور التاريخ ٠ يبدو ذلك فى الفن وأخذ الفن الشعبى كمصـــدر للفنون الراقية ، فى الموسيقى والرسم والنحت ، وكـــما هو واضـــح فى الأنظمة السياسية الجديدة المعروفة باسم « الديموقراطيات الشعبية » أو « الجمهوريات الشعبية » أو « الجماهيرية الديموقراطية الشعبية » ٠ تعبر ثورة الجماهير

اذن عن مدى ارتباطها بالتاريخ القديم لأن الثورة لا تقوم الا على « العقل التاريخى » • لذلك تدين أوربا أكثر ماتدين لاثنين من مفكريها : ديكارت مؤسس الاتجاه العقلى الحديث وكوندرسيه واضع مفهوم التقدم • ثم ظل العقل طيلة ثلاثة قرون عقلا رياضيا طبيعيا بيولوجيا حتى ظهر العقل التاريخى فى القرن الماضى فى فلسفات التاريخ والذى عبر عنه دلتاى فى فلسفة تصورات العالم Weltanschauungen • هذا هو الفرق بين التاريخ الطبيعى والتاريخ الانسانى • التاريخ الطبيعى لا ذاكرة له أما التاريخ الانسانى فيعيش فى الذاكرة ، ولا يبدأ مطلقا بداية جديدة • وقد أثبتت تجارب كوهلر Köhler أن الفرق الوحيد بين الشمبانزى والانسان هو تميز الانسان بالذاكرة ، الانسان ذاكرة والحيوان مادة على مايقول برجسون • ويكون ثراء الانسان هو مدى استفادته من محاولات الصواب والخطأ • لذلك يعرف نيتشه الانسان الاسمى بأنه الموجود الذى يتمتع بأطول ذاكرة • وهذا هو السبب فى جعل الشعب الانجليزى قانونه قانونا تاريخيا يكون حكم الواقعة الحاضرة فى الحالة السابقة • أما الثورات المتقطعة المنفصلة عن تاريخها (الثورة الكمالية فى تركيا مثلا) فهى ثورات مرضية أو انقلابات عسكرية أو تمرد طبقى • الثورة حركة الجماهير وليست انقطاعا عن الماضى ، تكسر خط مستمر ، وقفز فى مسار واحد • وهذا أيضا ماتتميز به أوربا بحسها التاريخى عن أمريكا بلد الرخاء • فهناك قصر نظر فى السياسة الأمريكية وتركيز على رؤية الحاضر والواقع المباشر دون أى حس تاريخى بحركات الشعوب • ومن يتصور أن أمريكا بلد المستقبل ينسى انعدام حسها التاريخى •

ثالثا : العيش على مستوى العصر ، ويدل هذا التعبير على أن الجماهير اليوم تعيش على مستوى الأحداث والمسؤولية ، تعيش زمانها الحيوى ، وتعانى مشاكل عصرها • وهو ليس الزمان الذى تبينه عقارب الساعة أو نتائج الحائط السنوية بل هو عصرها الذهبى الذى تشعر فيه بتحققها أى أنه زمان المعاصرة • وهو تعبير مغاير لتعبير السقوط أو الانهيار لأن العيش على مستوى العصر هو العيش فى سمت الزمان Le hauteur du temps. وعلى هذا النحو تشعر الجماهير بالأحداث • وكثيرا مايرى الناس قمة الزمان فى العصر الذهبى أو العصر القديم كما هو الحال عند دعاة الكلاسيكية أو التقليديين • وهى الفترة التى يشعر فيها الناس باكتمال الزمان أو انتهائه

كما حدث للمسيحيين الأوائل بظهور المسيح أو عند هيجل بتحقق المطلق . وفى هذا العصر يكون الاكتمال فى الاشباع أو فى النجاح أو فى الوفرة . ان المعاصرة هى أن يعيش الانسان حياة عصره وأن يشعر أن حاضره أفضل من ماضيه . ومن خصائص هذا العصر أنه عصر الجماهير ، ولا ترى أحداثه الا من خلال الجماهير . لقد صعدت الجماهير الى مستوى التاريخ ، وظهرت كمبادرة تاريخية وكأنها فى موعد مع القدر . قررت أن تتقدم الى الصفوف الأولى وتحتل مكان الصدارة وأن تستعمل طرقا وأساليبا وأدوات متنوعة ، وأن تتمتع بمناهج كانت من قبل حكرا على عدد قليل . لقد ورثت الجماهير الصفوة ، دون أن تلغى نفسها كجماهير . عصر الجماهير هو عصر الفخامة والعظمة على مايقول اشبنجلر . وكل تفسير للعصر لا يظهر الدلالة الايجابية المختفية لسيطرة الجماهير فانه تفسير خاطىء . تبدو أصالة الجماهير فى مدى ارتباطها بالتاريخ وتحملها مسؤوليته . وبالتالىفان عظمة العصر تأتى من عظمة الحاضر لا من عظمة الماضى . بل ان من سمات العصر تلك الهوة السحيقة بين الماضى والحاضر ، العصر الحاضر لا يحتضر كما هو الحال عند أونامونو بل هو قمة الزمان ، روح العصر ، مايطلق عليه كل جيل زماننا ، عصر ازدهار الحضارات ، عصر الملاء الحيوى بصرف النظر عن الاشباع أو النجاح أو التحقق . العصر الحاضر هو عصر الثورات سواء فى البلاد المتطورة أو فى البلاد النامية ، ومن يعيش معاصرا هو من يعيش ثائرا ، ومن يؤثر الاستكانة أو النكوص عن ثورة الجماهير فانه يتخلى عن عصره ، ويعيش معزولا فى عصره الخاص كما يفعل كثير من علماء البلاد النامية الذين يقضون حياتهم فى الخارج مؤثرين عصر التكنولوجيا واليسر على عصر ثورة الجماهير . لذلك كان الالتزام بقضايا العصر هو العمل الفلسفى الأول ، والمساهمة فى ثورة الجماهير هو السلوك الوحيد الممكن . بل ان وحدة الثورة العالمية أصبحت ممثلة لحركة الجماهير .

تدل هذه الخصائص الثلاثة على نماء الحياة La Croissance de la vie اذ يعيش كل فرد حياته بكامل قواه . لا يظهر النماء فى ازدياد السرعة فى الزمان أو فى تخطى المكان بل فى محاولة الهدم والبناء المستمرة وفى النشاط الحيوى الزائد . اذ يقدم العصر الحاضر فى البلاد المتطورة امكانيات واسعة للاختيار . وفى هذه الحالة يكون النماء هو شعورنا بالقدرة على الاختيار بين الممكنات التى تحتم نفسها علينا ، وتكون الحياة هى العيش تحت ظروف

معينة أو فى العالم . وهو المعنى اللغوى للفظ عالم Mundus أى مجموع الامكانيات الحيوية ، والعالم بهذا المعنى أى مجموع امكانياتنا أوسع نطاقا من مصيرنا وهى حياتنا الفعلية . يدل العصر الحاضر على زيادة امكانيات الحياة الانسانية فى شتى الميادين الثقافية والعلمية على عكس امكانيات الحياة البدائية . ولا تستطيع هذه الحياة الاتجاه الى الماضى بل ترى مصيرها فى نفسها . حياتنا لا تتجه الى الوراء بل تكشف عن نفسها وقدرها . ولما كان الانسان مقذوفا فى الزمان ، والعالم موجودا من قبل فالانسان موجود فى العالم وهى احدى المقولات الرئيسية فى الفلسفة الوجودية . لا تختار الحياة عالمها بل على العكس يجد الانسان نفسه حيا فى عالم محدد لا يمكن استبداله أى فى هذا العالم الواقعى . عالمنا هو جزء من المصير الذى يشمل حياتنا . هذا المصير الحيوى ليس مصيرا آليا بل هو مصير يتطلب اختيارا بين الممكنات . لم نقذف فى الوجود مثل طلقة بندقية تحدد مسارها من قبل بل وفرضت علينا مسارات عدة تضطرنا الى الاختيار . أن يحيا الانسان هو أن يشعر حتما باضطراره ممارسته حريته ، يقرر ماذا يريد ن يكون فى هذا العالم . ولو كنا يائسين فقد قررنا ألا نقرر . ومن الخطأ التسليم فى الحياة بأن الظروف هى التى تقرر نيابة عنا بل على العكس الظروف هى التى تكون بنود المأساة التى تتجدد باستمرار والتى تدفعنا الى أخذ موقف . شخصيتنا هى التى تقرر فى الموقف . وهذا تماما ما انتهى اليه عديد من فلاسفة الوجود المعاصرين مثل ياسبرز فى « المواقف المحددة » ، ومثل قول سارتر المشهور « ان الانسان قد حكم عليه بالحرية » ، ومثل نظرية برجسون فى الجبر الذاتى ، واضطرار الانسان أن يكون حرا . أن يحيا الانسان هو أن يوجد فى الظرف أى فى العالم . والعالم مجموع امكانياتنا ، والفرد هو اختيار أحدها ثم تحقيقها . بل ان أسوأ الامكانيات هى احدى الامكانيات . لذلك كان الموقف والقرار هما أهم عاملين فى الحياة . الظرف هو مجموع الامكانيات ، والقرار هو اختيار احداها ، الموقف لا يقرر بل الحرية هى التى تقرر . وهذا كله مرهون بالانسان الفرد . أما الانسان الجماهيرى فانه باعتباره فردا يحمل فى طياته امكانيات خالصة ، خيرا كانت أم شرا . ولكنه باعتباره جماهيريا فانه ليس صاحب القرار . الجماهير لا تقرر شيئا لأن دورها قاصر على الموافقة على قرار الأقلية التى تقدم برنامجا يعبر عن الحياة الجماعية فى النظم الديموقراطية . وفى الغالب يعيش ممثلوا السلطة العامة دون برامج . ويحكمون يوما بيوم طبقا للمنفعة العاجلة وكما

تحتم الظروف تبعا لضغط الجماهير عليهم · لذلك لا تخلق الجماهير شيئا بالرغم من امكانياتها الواسعة · ويستطرد أورتيجا معبرا عن هذا الموقف الوجودى الذى يشترك فيه جميع فلاسفة الوجود وهو أن وجودنا فى هذا العالم رسالة ومشروع ، وأن هذا المشروع لا يكون من المعرفة وحدها بل من السلوك أولا ، وأن المعرفة تكون ضرورية فقط بقدر مايتطلبه السلوك · أن يحيا الانسان هو أن يكون فى علاقة بالعالم ، وأن يصطدم بمشكلات ، ويجابه أخطارا ، ويحمل مسؤوليات ، كل ذلك وهو فى مواقف محددة تجعله أقرب الى التبعية أوالاستقلال · أن يحيا الانسان هو أن يشعر بمحدوديته وأن يتعامل مع المحددات بحيث يتم تجاوزها والتحرر منها فيتخلق الانسان بنفسه معتمدا على نفسه دون أن يلجأ الى عون خارجى · واذا كان شعار الحياة قديما هو أن يشعر الانسان بحدوده والاعتماد على ذاته فان الحياة الآن هى أن يشعر الانسان بقدرته على تجاوز هذه الحدود والاعتماد مطلقا على ذاته · ان الانسان الممتاز يتطلب الكثير من نفسه ، أما الانسان العادى فانه يرضى بوضعه ، ويقنع بظرفه ، ويستسلم للموقف · العالم موجود بالفعل ، والانسان موجود فى العالم · والسؤال الذى وضعته الفلسفات المثالية عن وجود العالم لا معنى له لأن العالم موجود بالفعل قبل السؤال عنه · ومادام انسان هناك فالعالم جزء منه ·

ويسمى أورتيجا هذه الفردية المتميزة النبل La Noblesse واذا كان النبل قديما قاصرا على الصفوة المختارة ، وكان النبيل هو من يتطلب من نفسه الكثير لأنه يتمتع بامكانيات أكثر مما يتمتع به الانسان العادى فان الانسان العادى اليوم يكون نبيلا أيضا لأنه يتمتع بامكانيات واسعة «النبل يستلزم» Noblesse oblige · النبيل فى اللغة هو الانسان المعروف في مقابل الانسان النكرة· ولا تتم هذه المعرفة عن طريق الطبقة كما هو الحال عند الصفوة المختارة بلعن طريق العمل· النبل هو الجهد، والتفاهة هى الاستكانة · والنبلاء حقا هم الذين يبذلون أقصى جهدهم ، وهم الصفوة المختارة · يتحدد النبل بالالتزامات وليس بالحقوق ، بالعطاء وليس بالأخذ· النبل هو العيش طبقا للقانون عند الصفوة ، وعلى السجية عند الجمهور · واذا كان النبل هو حياة المشقة والجهد والابداع فى مقابل حياة التفاهة والاستكانة فان أورتيجا هنا يكون أقرب الى فلاسفة الجهد مثل مين دى بيران Main de Biran وبرجسون بل وعودا الى فشتة وفلسفة المقاومة ·

واذا كنا نعيش الآن فى عصر التفاهة ، تسوية كل شىء بكل شىء فان الفرد المتميز قادر على الخروج على هذا العصر متمثلا النبل فى حياة الجهد وخلق الذات بالذات وبالتالى يكون النبلاء هم الفلاحون الذين يفلحون الأرض ، وهم العمال الذين ينتجون بأيديهم ، وهم الشهداء الذين يبذلون حياتهم ، وكل من تتصبب جباههم عرقا وكما قال الشاعر العربى قديما :

ليس الفتى من قال هذا أبى   ولكن الفتى من قال ها أنذا

ونظرا لطول انغلاق الانسان العادى على نفسه تنشب ثورة الجماهير فى جو من العنف ، تبدو الجماهير عاصية متمردة خاصة وأنها تشعر بالكمال الذى يؤدى الى الغرور · ولا يدل ذلك على غباء الانسان الجماهيرى بل على يقظته · يقوم بالثورة دون أساس عقلى بل اعتمادا على اعتقادات وتقاليد وتجارب وحكم وأمثال · صحيح أن الانسان اليوم يحاول أن يكون لنفسه نظرية أو مجموعة من الأفكار عن الأشياء ، وأن يعطى اجابات على كل مايعرض له من مسائل ، ولكن الخطورة أن تكون هذه الأفكار خاطئة · كل فكرة فشل للحقيقة ، ومن يبحث عن الأفكار تبتعد عنه الحقائق · والحضارة ماهى الا مجموعة من القوانين والقواعد التى تنظم هذه الأفكار · فاذا غابت هذه القوانين تحولت الحضارة الى بربرية وعنف · ويعطى أورتيجا أمثلة على ذلك فى الحركات النقابية والفاشية دون أن يذكر النازية والصهيونية ، متجنيا على الحركات النقابية التى تحاول رفع الظلم عن العمال ضد أصحاب رؤوس الأموال · فعنفها عنف مضاد وليس عنفا أوليا ، عنف محرر وليس عنفا قاهرا(٥) · لذلك لا يتحدث أورتيجا الا عن أحد جوانب العنف وهو العنف المضاد ناسيا العنف الأول أى مصدر العنف · ولا يميز بين العنف المشروع وهو العنف المضاد والعنف اللامشروع وهو العنف الأســـاسى · ويكتفى بالقول بما تردده أجزة الأعلام تسطيحا للأمور ودفاعا عن السلطة من أن العنف هو عدم أعتراف بأن الآخرين على حق ، والتأكيد على أن الانسان وحده على حق فارضا ارادته على الآخرين · فالآراء ليست مجرد نظريات بل هى رغبات وارادات وقوى · ويزيد العنف رفض الجماهير أساليب

---

(٥) Hassan Hanafi : Dialectics of violence and non-violence, Amman,Jordan,1986.

الحوار لأن الحوار جدل الأفكار · بذلك ينتهى النقاش ، ويشتد العنف ، ويبدأ العمل المباشر L'action directe · يدل العنف على افلاس العقل ويأسه · وقد كان يسمى قديما العقل الأخير Ultima Ratio وكمـــا قال الشاعر العربى :

السيف أصــدق أنبـــاء من الكتب في حدة الحــد بين الجد واللعب

والحقيقة أن العنف ليس قاصرا فقط على الجماهير بل هو ممتدا أيضا الى الصفوة · وليس فقط أحد مظاهر البدائية ولكنه أيضا أحد مظاهر المدنية · فكلما تطورت المجتمعات وزادت رفاهية ظهر فيها العنف لاعادة توزيع الثروات ولرفض قيم مجتمع الرفاهية · هناك مجتمعات بأكملها قائمة على العنف سواء فى نشأتها أو فى إستقرارها مثل المجتمع الأمريكى فى استئصاله للهنود الحمر فى الداخل وقمعه للشعوب في الخـــارج ، فى استجلابه الأفريقيين كعبيد فى الداخل وانتشار الرجل الأبيض فى الخارج ، أصبح العنف فى المجتمعات المتطورة أحد أنماط السلوك فى الحياة اليومية كوسيلة للتعامل مع الأفراد وكدافع لحركة التصنيع وكدعوة للحرب ·

ولثورة الجماهير وجهان : وجه انتصار ووجه هزيمة ، وجه حيــاة ووجه موت · تستطيع ثورة الجماهير أن تؤدى الى تنظيم جديد للانسانية ولكنها أيضا تستطيع أن توقع النوع الانسانى كله فى كارثة · ثورة الجماهير اذن قد تسير في خطين محتملين متعارضين دون حتمية الوقوع فى مسار واحد · لقد آمن فلاسفة التاريخ بالتقدم الحتمى الذى يسير فى خط واحد الى الأمام مع أن التقدم قد يكون الى الوراء أى نكوصا · وأنها لتقدمية عمياء سواء من النظم الليبرالية أو النظم الاشتراكية تلك التى ترى أن مسار التاريخ ينتهي حتما الى واحد منها · لا يوجد مسار حتمي للتاريخ بل توجد مجموعة من اللحظات ، كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى ، لا تتحرك من مكانها · وهكذا يقترب أورتيجا من نظرة كيركجارد والبروتستانتية للتاريخ · فالتاريخ يتكون من مجموعة من اللحظات المستقلة التى يهبط فيها الخلود هبوطا رأسيا · ومجموع هذه اللحظات يكون هو التاريخ · ان التقدم يحتوى على عناصر فنائه فى داخله · كلما تقدمت المدنية احتاجت الى تطهير نفسها لما علق بها من ثقل يفقدها كل حياة ، فكل دافع حيوى يتوقف ، ويتحول الى ثقل مادى كما يقول برجسون ·

هذه التعرية المستمرة للتقدم والمدنية تدل على أن مصير التكنولوجيا هو البــدائية Primitisivme • وقد تنبأ أينشتين من قبل بأن الحرب التالية للحرب الذرية المقبلة ستكون من جديد عود الى حرب « النبال » التى كان يستعملها الانسان البدائى • انسان اليوم انسان بدائى أو انسان طبيعى Nturmensch يظهر فى عالم متمدين ، ويظن أن المدنية هى نتاج الطبيعة مع أنها اصطناع العصر • التكنولوجيا وحدها لا تضمن شيئا ، والدولار لا يؤسس معرفة على حد قول أورتيجا والا « لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية » كما يقول الشاعر العربى الحديث • وينطبق هذا التحليل حتما على المجتمعات النامية التى مازالت تتعثر فى بدائيتها • لقد حــاولت بعض المجتمعات النامية نقل بعض أساليب التكنولوجيا الحديثة دون تغيير أساسى فى بنائها النفسى • فهناك مصانع للثلاجات فى بلد يشرب ثلاثة أرباعه الماء العكر أو نافورة ماء تضىء ليلا وترقص مياهها على أنغام الموسيقى فى ميدان عام ليتبول فيها الأطفال لأن الميدان خال من دورة المياه أو الأنفاق الحديثة التى يعيش فيها الباعة المتجولون أو ناطحات السحاب التى يسكن فى ظلها من لا مأوى لهم أو المساحات الخضراء فى الشوارع التى يربى فيها الناس الطيور أو المسارح والمدرجات التى تتجول فيها القطط والكلاب ••• الخ • كل مدنية اذن مهددة بالضياع • يحرق الآلاف فى أفران الغاز ، وتلقى القنابل الذرية على مدن بأكملها • فالمدنية تهدد نفسها بالدمــار • لقد سقطت الامبراطورية الرومانية لنقص فى التكنولوجيا • واليوم يسقط الانســان المعاصر بسبب تقدم التكنولوجيا ! سقط الانسان القديم لأنه تخلف عن المدنية ، وسقط الانسان المعاصر لأنه فاق تقدم مدنيته ! •

ويضرب أورتيجا المثل بالحركة الفاشية والثورة البلشفية على الوجه العادم لثورة الجماهير متناسيا كالعادة النازية والعنصرية • والواقع أن الفاشية ليست ثورة للجماهير بل حركة عنصرية تقوم على أسطورة الجنس الراقى وعلى أمجاد القدماء ومفاخر الحاضر • ويستغل دعاتهــا حركة الجماهير بالأسلوب الديماجوجى • أما الثورة البلشفية فالأمر مختلف اذ أنها تعتمد على حركة الجماهير دفاعا عن مصالح الطبقات الشعبية الكادحة واستنادا على الوعى الطبقى للحزب • وهى ثورة تاريخية وليست مجرد حركة معاصرة • صحيح أن التاريخ كان دائما تاريخ النبلاء والاشراف والملوك والأمراء ، فهم بناة القصور والكنائس ، ومؤسسوا الامبراطوريات،

ووضعوا القوانين ٠ ولكن الشعوب الكادحة تكمن وراء ذلك كله : عمال القصور ، وجنود الحروب ، وفلاحوا الأرض ٠ وهى قديمة بقدم الأرض ، أهملها التاريخ ولم تظهر الا فى ثورات العصر وكأنها انفجار بعد طول غياب ٠ فاذا كانت الثورة الروسية قد انفصلت عن تاريخ روسيا القيصرى فانها تعبر عن تاريخها الانسانى الطويل ٠ وان لم تستمر الحركة الفاشية أكثر من خمسة عشر عاما ، وهو العمر الذى يحدده أورتيجـــا للحركات المنفصلة عن تاريخها ، فان الثورة البلشفية قامت منذ أكثر من نصف قرن ، ومازالت مستمرة ٠

وبطبيعة الحال عندما يتحدث أورتيجا عن العصر الحاضر فانه يقصد التجربة الأوربية أى الغرب المعاصر ٠ فقد أصبحت الحياة الجديدة ممكنة فيه بفضل ثلاثة عناصر : الديموقراطية الليبرالية ، والتجربة العلمية وما تنتج عنها من تقنية ، والتصنيع ٠ ويبرز أورتيجا خلاصة هذه التجربة الأوربية مبينا كيف كانت ثورة الجماهير فى العصر الحـــاضر ردا على التجربة الأوربية الماضية والتى استغرقت ثلاث قرون ٠ وقد انتهت هذه التجربة الى الحقائق الثلاثة الآتية :

١ ـ ان الديموقراطية الليبرالية القائمة على التكنولوجيا هى أفضل أنماط الحياة ٠

٢ ـ ان أفضل نمط للحياة الممكنة يجب المحافظة على هذين العاملين : الديموقراطية الليبرالية والتكنولوجيا ٠

٣ ـ ان كل محاولة للرجوع الى الوراء الى النظم السياسية السابقة هى محاولة انتحارية ٠

ولقد ساعد هذان العاملان : الديموقراطية الليبرالية والتكنولوجيــا (مجموع الخبرة العلمية والتصنيع) الانسان العادى على تسهيل الحياة المادية له ورفع مستوى معيشته ٠ كما أعطياه قسطا وافرا من الراحة حتى أصبح العصر الحاضر خاليا من كل عقبات مادية ٠ كما سهلت له حياته المدنية والأخلاقية ٠ واذا كان القرن التاسع عشر عصر الثورات فان الثورة ليست تمردا بل وضع نظام جديد محل النظام القديم ٠ وبذلك يمتاز الانسان

المعاصر بالتوسع فى رغباته الحيوية وفى نفس الوقت بعدم رضاه عما يسهل له حياته . وهذان هما العاملان النفسيان اللذان يحددان سلوك الطفل المدلل الذى لا يشبع مهما استجيب الى طلباته والذى يعتبر كل مايحصل عليه حقا مكتسبا . كذلك الوعى الأوربى يشعر بأن ماوصلت اليه القرون الماضية خاصة القرن الماضى انما أصبح حقا طبيعيا مكتسبا له . ان مايشغل الجماهير الآن هو رخاؤها . ولكنها فى نفس الوقت تثور لطلب الخبز فتحطم المخابز، تثور على المدنية التى تنعم بها فيصيح هيجل « الجماهير تتقدم » ، ويعلن أوجست كونت «عصرنا عصر ثورى تتولد عنه الكوارث» ، ويصرخ نيتشه«أرى مد العدمية يقترب » . ومع ذلك يتميز العصر الحاضر بسهولة الحياة المادية ، يقضى فيه الفرد حاجياته ، ويرضى عن نفسه . انه عصر اشباع الحواس ، عصر التخمة ، يفرض ارادته بالعمل المباشر . ومن هنا أتت نغمة الانتصار . تبدو له حياته العقلية والخلقية مرضية تماما . هذا الرضا عن النفس يجعل الانسان المعاصر أصما عن كل مايقال له فلا يملك الا أن يفرض ارادته بالعمل المباشر . أن هذه الوفرة لا تسمح له بأن يعيش حياته لأن الحياة صراع الانسان من أجل البقاء ومحاولته أن يكون ذاته . أما انسان العصر التعايشى الذى يريد راحة بدنه واشباع رغباته وسكينة نفسه فهو من بقايا الارستقراطية الوراثية . انه عصر عبادة الجسد (وكما هو واضح فى الأفلام ، والاعتناء بالمظهر ، وغياب الرومانسية فى العلاقة مع الجنس الآخر) . يتحدث أورتيجا عن العصر فى مجتمع الاستهلاك الذى يشبع كل فرد فيه رغباته والذى يفيض منه الانتاج عن حاجاته . وهو العصر الذى لم تعشه بعد المجتمعات النامية التى تهدد المجاعة بعض شعوبها وسوء التغذية البعض الآخر . بل ان هذه الموجة من التسهيلات التى تعم المجتمعات المتطورة أثارت جيلا من الشباب الغاضب فاجتاحت ثورة الغضب كثيرا من الأعمال الأدبية والفنية ، وأنشأت حضارة مضادة Counter-Culture فى مواجهة حضارة العصر السائدة . لقد شعرت أخيرا المجتمعات المتطورة بالوجه الآخـــر للعملة وهو فقدان الاحساس بالحياة أمام التسهيلات الجمة وتحويل الانسان الى عبد للآلة بعد أن كانت الآلة عبدا للانسان . وما وصلت اليه المجتمعـــات المتطورة وشعرت بأوجه نقصه هو ماتحاول المجتمعات النامية الحصول عليه الآن وكأن التاريخ يعيد نفسه ولكن بصورة أقصى لأن المجتمعات المتطورة تستهلك ماتنتجه فى حين أن المجتمعات النامية تستهلك ماينتجه غيرها . واذا كانت

المجتمعات المتطورة قد خسرت الآخرة فقط فان المجتمعات النامية قد خسرت الدنيا والآخرة .

وقد امتازت التكنولوجيا الأوربية على التكنولوجيا البدائية بأنها قائمة على العلم . لذلك أفسحت المجال للتقدم بلا حدود . لم تعد الجماهير من الطبقة العاملة وحدها بل تعدتها الى طبقات التكنوقراط والعلماء . فاذا فرضت البرجوازية القائمة أو الناشئة روحها على العصر فان التكنوقراط يكونون جماعة داخل البرجوازية ويفرضون عليها روحهم . والعالم على رأس جمـاعة التكنوقراط ولكنه يقـع فى التخصص ويصبح تكنوقراطيا متخصصا لا عالما مفكرا . وتصبح سمة التخصص هى سمة العصر الحاضر. وهو مايعارض روح القرن الثامن عشر عند فلاسفة التنوير ومثلهم الأعلى فى المعرفة الشاملة التى حاول فلاسفة دائرة المعارف تنسيقها . يؤدى التخصص الى تضييق مجال الرؤية والى الخلط بين الاستقصاء والفحص وجمع المعلومات من ناحيـة وبين روح العلم والابداع العلمى من ناحية أخرى . فمجرد جمع المعلومات والتعامل معها بالعمليات الرياضية ليس علما بل العلم هو موقف الانسان من الطبيعة وعمل العقل فى ظواهرها . كان الناس قديما اما علماء أو جهالا . واليوم هنـاك وسط بينهما وهم المتخصصون الذين هم علماء نظرا وجهلة عملا ، والذين يسلكون فى الحياة العامة وكأنهم جهال . لقد ساعد التخصص العلوم التجريبية على تقدمهـا فى القرن الماضى ولكنه اليوم عاجز عن أن يعطيها دفعات أخرى الى الأمام . وهنا يتفق أورتيجا مع برجسون فى رفضه للتخصص وفى دعوته الى المعرفة الشاملة . التخصص هو سبب أزمة علم النفس فى النصف الأول من هذا القرن وكذلك سبب الخلط فى العلوم الانسانية . واذا كانت دعوة أورتيجا وبرجسون دعوة شرعية فى المجتمعات التكنولوجية فانهـا لا تصدق على المجتمعات النامية التى تعانى من روح الشمول ونقص التخصص ، ووضع كل شئ فى كل شئ .

وكما أن العلم مهدد بالتخصص فكذلك الحياة مهددة بالدولة . لم تكن للدولة فى القرن الثامن عشر الأوربى أهمية تذكر . ثم بدأت الرأسمالية ومؤسساتها الصناعية القائمة على التكنولوجيا الجديدة فى توسيع نشاطها. فظهرت طبقة اجتماعية جديدة وهى البرجوازية التى كان لديها من القدرات

العلمية والعملية ماساعدها على القيام بدور المنظم حتى أن الدولة نفسها كانت تدور فى فلكها · لم تكن الدولة حينئذ الا جنودا وبيروقراطيين وثروة خلفها نبلاء العصر الوسيط · وكانت هذه الطبقة قد انتهت لأنها كانت ذات عقل محدود · وكانت تسلك طبقا لغرائزها وعواطفها وانفعالاتها · وكان العامل اللاعقلى هو السائد · لذلك لم تستطع تطوير التكنولوجيا التى تقوم على التنظيم · ونظرا لوجود هذه الهوة الشاسعة بين ضعف الدولة وقوة الطبقات الاجتماعية استولت البرجوازية على السلطة · وبدأ المد الثانى للبرجوازية فى القرن التاسع عشر ، ونشأت دول قوية ، وانتهى عصر الثورات لاتحاد سلطة الطبقة الاجتماعية مع سلطة الدولة ، ولم يبق الا الانقلاب · أصبحت الدولة جهازا ضخما يسير كل شىء ، تعجب بها الجماهير وتنسى أنها نتاجا انسانيا فتنجرف داخلها · ان أخطر مايهدد المدنية اليوم هو « تدويل الحياة » L'Etatisation de la vie ، والقضـــاء على تلقـــائية الأفـــراد وحركة الجماهير · يسود العقم ، ويعيش المجتمع للدولة ، والفرد لجهاز الحكم · تعم البيروقراطية حتى تبتلع جهاز الدولة والجيش ، وتصبح الجماهير مجرد مادة لتغذية جهاز الدولة كما هو الحال فى النظام الفاشى وشعاره « كل شىء للدولة ، ولا يوجد شىء خارج الدولة ، ولا يوجد شىء ضد الدولة » · تظهر قوة البوليس ، وتتضخم أجهزة المخابرات ، وتصبح الدولة التى خلقها الفرد أخطبوطا تمتد أطرافه فى كل مكان وكأنها عين الله الساهرة · لقد كانت الدولة فى القرن التاسع عشر الأوربى خاصة عند هيجل أمل الجماهير حتى أنه اعتبرها الحقيقة نفسها مجسمة على الأرض ، (المطلق نفسه) بعد أن تحقق فى التاريخ ، والله نفسه بعـــد أن انتقل من ملكوت السموات الى ملكوت الأرض · ولكنها اليوم تخلت عن مهمتها ، وعادت الجماهير التى دعتها من قبل · وينطبق وصف أورتيجا على الدولة فى العصر الحاضر سواء فى النظم الاشتراكية أو فى النظم الرأسمالية أو فى أنظمة الحكم فى البلاد النامية · فكثيرا ماتعادى الدولة فى النظم الجماعية حرية بعض الأفراد رعاية لمصلحة الجماهير · ودائما ماترعى الدولة فى النظم الرأسمالية مصالح الطبقات المستغلة ضد مصالح الجماهير · وفى بعض الأحيان تجمع بعض أنظمة الحكم فى البلاد النامية فى دكتاتورية الطبقة الجديدة والحكم لصالحها بين عيوب الأنظمة الجماعية والأنظمة الفردية على السواء · وكما يبدو ذلك فى « عسكرة » المجتمع أو فى قول الرئيس « الدولة هى أنا » · ومن ثم يكون أورتيجا أشبه بباكونين Bakunin الثائر على دولة هيجل

وبروليتاريا ماركس على حد سواء رافضا ولاء الفرد لأية سلطة خارجة عنه سواء كانت سلطة الدولة أم سلطة الطبقة ودون أن يصل الى حـــد الفوضوية كما هو الحـــال عند شترنر وبرودون وكروبتكين Kropotkin فى القرن الماضى واما جولمان Emma Goldman فى هذا القرن ٠

ثالثا ـ انهيار الغرب :

واذا كنا نعيش فى عصر الجماهير فاننا أيضا نعيش فى عصر انهيار الغرب ٠ واذا كانت ظاهرة ثورة الجماهير سلبية فان ظاهرة انهيار الغرب أيضا سلبية ، ويكون الجدل بين الظاهرتين جدل بين سالبين أو لا جدل ٠ أما اذا كانت ظاهرة ثورة الجماهير ايجابية فان الجدل يكون بين الايجاب والسلب ، وهو الأقل احتمالا ٠ ومما يدل على ذلك أنه يستحيل أن تتعاصر ظاهرتان متناقضتان أحدهما نفى للآخر ٠ فاذا كانت فكرة انهيار الغرب لا خلاف عليها فان ظاهرة الجماهير تكون أيضا سلبية والا وجد الغرب بعثا له فى حيوية الجماهير ودورها فى العصر ٠

يحاول أورتيجا التعرف على سمات العصر الحاضر للتحقق من صدق هذه القضية : انهيار الغرب ، تلك التى أعلنها اشبنجلر صراحة فى كتابه المشهور « أفول الغرب » والتى لمسها معظم مفكرى العصر ، هوسرل ، وشيلر ، ونيتشه ، وبرجسون ، وتوينبى ، وسولوفييف على عكس ماقيل فى القرن الماضى من بلوغ الذروة والكمـــال عند هيجل أو ماركس ٠ ومظاهر هذا الانهيار عديدة مثل الضياع ، والمدنية الزائفة ، وغياب المسؤولية ، وضعف الروح المعنوية ، وفقدان الحياة ، وقلب القيم ، وضياع الأخلاق ٠٠٠ الخ ٠ يشعر العصر الحاضر شعورا خرافيا بالقدرة على التحقق ولكنه لا يدرى ماذا يحقق ٠ يسيطر على كل شىء ولكنه لا يسيطر على نفسه ٠ يشعر بأنه مفقود ضائع فى وفرته التى ابتدعها ٠ يحـــاول أورتيجا أن يدرس موقف الأوربى العادى أمام ظاهرة انهيار الغرب أى قياس قدرة الانسان العادى على استمرار المدنية الحديثة ودرجة التحـــامه بالحضارة ٠ ويتساءل عن المدنية والحضارة والعلم والديموقراطية الليبرالية وكل ما أبدعه الغرب من تنظيمات ٠ فاذا كان العالم مجموعة من الامكانيات تتجدد باستمرار ، اليوم أفضل من الأمس ، والغد أفضل من اليوم ، فماذا يعنى انهيار الغرب اذن مع زيادة امكانياته وتجددها ؟ هل الانهيار فى الحضارة أو فى التنظيمات

السياسية ، فى الروح أم فى تجلياتها المدنية ؟ والى أى حـــد يجوز هذا التعميم ؟ ان الانهيار لا يكون الا فى نقص الحيوية ، وهذا لا وجود له • ولكل عصر قدرة على الحيوية لا يجوز قياسها على قدرة عصر آخر • ان العصر الحاضر عصر اكتمال وملاء بل عصر غرور وخيلاء لأنه يعتبر نفسه أفضل من أى عصر مضى • ومع ذلك يشعر بالفقد فى وفرته ، وبالضـــياع فى وجوده ، وبالشقاء فى نعيمه ، ويسير نحو المنحدر • واذا كان كل شىء ممكنا فالشر ممكن كذلك بما فى ذلك النكوص والسقوط والبربرية : وقد غابت عن أوربا المسؤولية العقلية للمثقفين وذلك لارتباط الثقافة بالنظام الرأسمالى ولأن المثقفين أوربيون أولا ومثقفون ثانيا • كما تعـــانى أوربا اليوم من انخفاض الروح المعنوية حتى أصبحت بلا أخلاق أو قيم أو مثل أو معايير عامة للسلوك • قتلتها النسبية ، واحتواها الشك بعد أن جربت كل شىء ، وتكافأت الأدلة ، وأصبح كل شىء حقا وباطلا فى آن واحد ، صوابا وخطأ فى نفس الوقت • المشكلة اذن أن أوربا بلا أخلاق ، والعصر الآن عصر الادعاءات الكاذبة Chantage تستعملها الحكومات لتسكين الشعوب • لا تعنى الأخلاق هنا القيم الحسنة والمبادىء القوية ولكن تعنى المثل والغايات وتحقيق الرسالات العالمية • وقد لاحظ الأوربيون أنفسهم ظاهرة السقوط ، وتصوروا أنها أزمة تنظيمات سياسية دون الذهاب الى ماوراء هذه الأزمة فى الوعى الأوربى نفسه • وكان دافعهم على ذلك أن أول مايندرج تحت هذه الظاهرة هو مجموعة الصعوبات الاقتصادية التى تقابل كل شعب والتى لا تؤثر عادة فى امكانياته على الخلق • ولكن يظهر السقوط فى نمط الحياة العامة التى تتحقق فيها القدرات الاقتصادية أو فى عدم التناسب بين القدرات الحالية والتنظيمات السياسية • قد تكون الأزمة فى حصر القوميات ، كل داخل حدودها لأن أورتيجا لم يشهد عصر الشركات المتعددة الجنسيات التى تتجاوز حدود القوميات والتى ظهـــرت منذ السبعينات • وقد تكون أزمة السياسة الداخلية وافلاس المؤسسات الديموقراطية وبرامجها مثل : عـدم فاعلية المجالس النيابية ، عدم تعرضها للموضوعات تعرضا سليما • الا أن السبب المباشر للسقوط هو أن الفرنسى أو الألمانى يشعر بأنه العالم كله ، ويصوغ المصلحة العامة فى اطار المصلحة القومية بالرغم من المنــــاداة بالوحدة الأوربية أو بما تم بعد ذلك باسم السوق الأوربية المشـتركة • والحقيقة أنه لا يمكن اصلاح نظام بال لا يسمح بالتطور نظرا للحس القومى الدفين فى كل شعب أوربى وعدم قدرة الشعور القومى على تجاوز حدود

القومية الى مستوى العالمية . وأشهر مثل على ذلك صناعة السيارات الأوربية أمام صناعة السيارات الأمريكية أو ميل أوربا الى تحقيق الوحدة بين قومياتها المختلفة مصطدمة بالروح القومية . ولم يعش أورتيجا ليرى أمثلة أخرى من صناعة السيارات اليابانية والحاسبات الآلية اليابانية تغزو مثيلاتها الغربية والأمريكية .

وبصرف النظر عن مدى دقة تحليلات أورتيجا لوصف مظاهر الانهيار فانه يشارك معظم الفلاسفة المعاصرين فى التنبيه على نفس الظاهرة وان اختلفت أوجه تعبيرها . فأورتيجا مثل برجسون يعيب على العصر الحاضر غياب « الروح » والالتصاق بالواقع المادى حتى أصبح مجال الرؤية محدودا للغاية . وهو النقد الشائع الذى يوجه عادة الى المادية الأوربية . والمقصود بالروح هنا ليس الموجودات المتعالية أو المفارقة على حد تعبير العصر الوسيط الا من حيث دلالتها على العموم والشمول والقدرة على تجـاوز الحدود والتناهى . كما أن المقصود ليس هو غياب الأخلاقيات بالمعنى الساذج بل غياب نسق للقيم عام وشامل لا يتحدد بحدود الطبقات الاجتماعية أو الحدود القومية . انما المقصود عادة هو المعنى الفينومينولوجى أى غياب عالم الحياة Lebenswelt أو التجـربة الحيـة Enlebeniss . لقد كان كثير من الفلاسفة المعاصرين أكثر وضوحا وتعبيرا من أورتيجـا فى وصف ظاهرة الانهيار . فهى انهيار حضارى شامل ونهاية فترة فى تاريخ العـالم عند أشبنجلر ، وهى عدمية مطلقة وضياع كل شىء عند نيتشة ، وهى آلات تخلق آلهة عند برجسون ، وهى قلب مطلق ، قلب كل شىء رأسا على عقب عند شيلر ، وهى احتضار للروح عند أونامونو ... الخ .

ويحاول أورتيجا تجاوز هذه العموميات ويضع بنية للشعور الأوربى وتطورا له(٦) . فالوعى الأوربى له صورتان : سلمية ونضالية . من الأولى يأتى السلام ومن الثانية تندلع الحرب . ولكن أورتيجا لا يفصل فى البنية أكثر من ذلك ولا يحدد اتجاهات الوعى الأوربى نحو الطبيعة ونحو التعالى ونحو الانسان . مع أن هوسرل كان قد كتب رائعته عن « محنة العلوم

---

(٦) د. حسن حنفى : « موقفنا من التراث الغربى » فى قضايا معاصرة ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

الأوربية » سنة ١٩٣٥ مفصلا بنية الشعور الأوربى وواصفا لمساره . ولكن أورتيجا يعطى تفصيلات أكثر عن تطور الشعور الأوربى منذ أصوله الأولى عند اليونان والرومان حتى تطوره الأخير ووصوله الى مرحلة الانهيار فى ثورة الجماهير التى يعتبرها أحد مظاهر السقوط باعتبارها انهيارا معنويا للانسانية كلها . ويضع أورتيجا تقابلا بين الوعى الأوربى الدينامى الحركى وبين الوعى اليونانى الرومانى الثابت الساكن . فلم يكن سهلا على الفكر اليونانى الرومانى ادراك الواقع باعتباره حركة فتصور الطبيعة ثابتة ، والله محركا لا يتحرك ، والانسان قوى متناسقة . أما الدينامية الأوربية فانها ترجع فى الحقيقة الى عصى النهضة ورفض كل مصدر للقوى الطبيعية خارج العالم ، ورفض كل تصور للعالم لا يصدر عن الانسان نفسه برؤيته للأشياء وتعقله لها . لذلك أصبحت قوة العالم منه واليه . ويعتبرها أورتيجا مثل هوسرل وديكارت بداية الوعى الأوربى فى مساره الحديث . استمر العقل الديكارتى ثلاثة قرون ، وهو عقل رياضى طبيعى بيولوجى مما جعل الوعى الأوربى فى البداية وعيا عقليا يصعب فيه الفصل بين العقل والوعى ، وهذا مايقوله هوسرل وفيبر M. Weber عنقدرة الوعىالأوربى علىالتنظير وتصور الواقع تصورا عقليا رياضيا صرفا حتى أخرج هوسرل كل حضارات الشرق القديم من حسابه فى تطور التاريخ لارتباطها بالدين والأساطير والتكيف مع الحياة . وقد كان أفلاطون وسقراط أكثر فلاسفة اليونان تأثرا بالشرق فى الاشراقيات الدينية عند أفلاطون والأخلاقيات العملية عند سقراط . يبدأ تاريخ العلوم الأوربية بنقطة أرشميدس . ويجعل فيبر سيادة العامل العقلى السبب المباشر فى تفوق الجنس الأوربى وعلى ظهور البروتستانتينية كفكر عقلانى حر ولد الرأسمالية من براثن الكاثوليكية الرومانية التى كانت ركيزة الاقطاع(٧) . وقد تميز القرن الخامس عشر بنهضة الآداب تحت أثر العلم والعقل . ومنذ القرن السابع عشر والوعى الأوربى يعيش تجربة مشتركة . ثم ظهرت انسانية الوعى الأوربى فى فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر حيث أن الحصول على دساتير مماثلة حق طبيعى لكل الشعوب . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا الوصف لتاريخ الوعى الأوربى فان مايبقى هو هذا الدافع نحو التقدم منذ بدايات عصر النهضة والبحث عن الحقيقة بعد أن

---

(٧) حسن حنفى : الرأسمالية والدين ، حوار مع ماكس فيبر ، المصدر السابق .

تم اسقاط الأغطية النظرية القديمة حتى أصبح هذا البحث مرادفا للحقيقة نفسها على مايقول لسنج(٨) • يكشف تاريخ الوعى الأوربى عن قــدرته على التحرر من الماضى ثم وضع بدائل متعددة بدلا من الاختيارات القديمة• وقد لاحظ جيزو Guizot من قبل أنه لم تنتصر أية جماعة أو أى مبدأ أو أية فكرة أو أية طبقة اجتماعية على نحو مطلق ، ولم تحسم المعركة لصالح أحد فى الوعى الأوربى • وهذا هو السبب فى أنه فى تطور دائم وفى تقدم مستمر • انما قد يخف الدافع ، ويبطؤ المسار حتى ينتهى الى التوقف التام بعد الانتهاء الى الحيرة والشك وتكافؤ الأدلة وعدم الاستقرار والتطرف وأحادية النظرة والتجزئة •

ويركز أورتيجا على موضوع الوحدة والتنــوع فى الوعى الأوربى متسائلا : هل الشعور الأوربى وحدة متجانسة أم شتات من قوميات متعددة ؟ يرى أورتيجا أن الشعور الأوربى حقيقة متجانسة مهما اختلفت الظروف التى تكتنف بوحداته الصغرى كما تبدو فى القوميات • الشعور الأوربى حقيقة واقعة أو ظاهرة ملموسة تتميز بخصائص فريدة أهمها التنوع فى الوحدة والوحدة فى التنوع ، وذلك كوحدة الدين المسيحى وتنوع نظام الكنائس ووحدة الامبراطورية الرومانية وتعدد شعوبها ، وكوحدة العقل الخالص وتنوع الانساق الرياضية ، ووحدة الفلسفة وتعدد مذاهبها ، ووحدة شعوب أمريكا اللاتينية بالرغم من تعدد لهجاتها ، ووحـــدة الشرق وتنوع الدول الشرقية • وهذا مالم تدركه فلسفة التنوير التى تصورت العالم كله انسانية واحدة متجانسة عاقلة ، حــرة ومستقلة • ولم تستطع الحــروب الطاحنة بين الشعوب الأوربية النيل من وحدتهــا وتجانسها • فلكل شــعب أوربى خاصيتان : الأولى عبقريته الخاصة المتمايزة عن عبقرية الشعب الآخر ، والثانية اشتراكه فى خصائص عامة تجمعه مع باقى الشعوب • فأوربا أمة Nation مكونة من عدة شعوب peuples على مالاحظ مونتسكيو من قبل • الوحدة المتجانسة مصدر قوة وباعث حركة والتنوير والتعدد مصدر خلق وابداع وتخصص وتفرد • أوربا حقيقة اجتماعية أولا قبل أن تكون حقيقة تاريخية أى مجموعة من العادات والنظم والتقاليد تكون مجتمعا واحدا دون

---

(٨) لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٦ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ •

أن يكون بالضرورة مترابطا اجتماعيا · المجتمع موجود طبيعى · أما الترابط الاجتماعى فاصطناعى بناء على عقد ادارى · ولا يوجد الترابط الاجتماعى قبل أن يوجد المجتمع المترابط · القانون نتاج طبيعى للمجتمع وليس سابقا عليه · فأورتيجا من أنصار الحق الطبيعى مثل هيجل لا من أنصار العقد الاجتماعى عند اسبينوزا وروسو · يتكون المجتمع الأوربى من دول ، وكل دولة ممثلة فى سلطة تعبر عن الرأى العام · هناك رأى عام أوربى وان لم توجد دولة أوربية · قد تكون الدول الأوربية المتحدة محض خيال ولكن وحدة المجتمع الأوربى موجودة بالفعل كما هو الحال فى الأمة الاسلامية التى تجمع وجدانيا وفكريا وعقائديا وتنظيميا وتشريعيا الدول الاسـلامية · ويقول أورتيجا أنه بالرغم من أنه قاوم المثالية طيلة حياته وكرهها الا أن الواقعية التاريخية تثبت أن وحدة أوربا ليست مثالا بل واقعة قديمة جدا فى الحياة اليومية مثل ضفائر الصينى عنـدما تطل من وراء الأورال أو « المجمع » الاسلامى ! ان الدولة الأوربية التى تتجاوز حدود الأوطان هو تصور يرجع الى طريقة الادراك اليونانى الرومانى التى لا تستطيع أن ترى الا الوقائع الثابتة لا الوقائع المتحركة · أما التصور الأوربى فان الأشياء فيه قوى كامنة تكشفها وتكون حقيقتها · والسلطة العامة الأوربية قوة حركية تحكمها قوانين الميكانيكا وأهمها قانون توازن القوى · وبهذا المعنى تكون هنـاك وحدة أوربية سلطتها العامة ميزان تعادل القوى والذى يرجع الفضل فى وجوده الى هذه الخاصية ، الوحدة والتنوع فى الوعى الأوربى · وما قاله أورتيجا عن أوربا كميزان للقوى قاله فيشتة من قبل على ألمانيا كتوازن للقوى بين شرق أوربا وغربها بوجه خاص ، وبين الشرق والغرب بوجه عام ·

ويكثر أورتيجا من الحـديث عن أوربا والغـرب كمترادفين ولو أن الحديث عن أوربا أكثر من الحديث عن الغرب وان كانت المجلة التى أسسها عنوانها « مجلة الغرب » · ويشعر بأوربيته شعوره بأسبانيته ان لم يكن أكثر · ويتضح ذلك صراحة فى كثرة استعماله لألفـاظ مثل فلسفتنا ، عصرنا ، جيلنا ، حضارتنا ، تاريخنا ·· الخ · هناك شعوب أوربية وأخلاق أوربية ، وأعراف أوربية ، وعلم أوربى ، وقانون أوربى ··· الخ · وفى داخل أوربا يكثر من الحديث عن فرنسا وانجلترا وألمانيا واسبانيا · ويشخص كل دولة أوربية فى ثقافتها ثم يشخص ثقافتها فى أهم علم فيها جسد روحها وعبر عن شخصيتها ، هوجو فى فرنسا ، وشكسبير فى انجلترا ، وجوته

فى ألمانيا ، وسرفتتيس فى اسبانيا ، والانسانية جمعـــاء فى بلاد مابين النهرين ! وهنا تبدو سخرية أورتيجا من النظريات العامة والمثاليات غير المشخصة والتى يصفها بالديماجوجية ٠

ويبدو أن أورتيجا قد وقع ضحية المركزية الأوربية Eurocentrisme . ففى « ثورة الجماهير » تتردد ألفاظ أوربا ، وأوربى ، والمغرب ، وأسبانيا ، وفرنسا ، وانجلترا ، وأمريكا ، وروما ، واليونان عشرات المرات(٩) ٠ أوربا مركز الصدارة ومحور تاريخ الشعوب ٠ ويستشهد أورتيجا بالمؤرخ الفرنسى Guizot الذى يضع الحضارة الأوربية فى كفه وباقى حضارات العالم فى كفة أخرى ! فالحضارة الأوربية استطاعت منذ خمسة قرون ، ابتداء من عصر النهضة حتى الآن اعادة بناء التفكير الانسانى من جديد وتأسيس قواعد التفكير العلمى وما نتج عن ذلك من تطبيقات عملية أفادت الانسانية جمعاء ٠ وينسى أورتيجا أن أوربا فى عصورها الحديثة انما استفادت من تراكم خبرات طويلة ، من حضارات الشرق القديم فى الهند والصين وفارس ومصر ومن خلال الحضارة الاسلامية وترجمات علومها عبر اسبانيا وايطاليا وتركيا ٠ وان مؤامرة الصمت التى يضربها الوعى الأوربى على مصادره القصد منها الايهام بالمعبقرية الخاصة وبالنموذج الذى على غير منوال كأحد مكونات العنصرية وهى الداء الدفين فيه ٠ وفى نفس الوقت يطبق الوعى الأوربى منهج الأثر والتأثر ويكشف عن المصادر التاريخية للثقافات غير الأوربية حتى يقضى على ابداعاتها ومساهمتها الأصيلة فى تاريخ الثقافة الانسانية ٠ هذه الازدواجية والمعيار المزدوج والكيل بمكيالين هى احدى خصائص الوعى الأوربى ٠ فالانسانية لديه انســـانيتان ، والمبادىء لديه نوعان ، واحد لأوربا وآخر لغير أوربا !

وقد يكون أحد مظاهر الانهيار هو تحول قيادة العالم من أوربا الى خارجها ٠ ويعطى أورتيجا لسؤال : من الذى يقود العالم اليوم ؟ أهمية بالغة ومكانة بارزة فى « ثورة الجماهير » اذ أن من أهم خصائص العصر

---

(٩) تكرار الألفاظ على النحو الآتى تقريبا : أوربا ٩٤ ، أوربى ٧٥ ، الغرب ١٧ ، أسبانيا ١٩ ، أسبانى ١٢ ، فرنسا ١٦ ، فرنسى ١٢ ، انجلترا ١٣ ، انجليزى ١٨ ، أمريكا ١٢ ، روما ١٠ ، اليونان ٧ ٠٠٠ الخ ٠

انتقال السلطة الذى يدل أيضا على تحول فى الروح · فمن الذى يقود العالم اليوم ؟ أو بتعبيرنا لمن الحكم اليوم ؟ منذ القرن السادس عشر قادت أوربا الانسانية ابان مانسميه بالعصور الحديثة · كما قادت روما من قبل منذ أوائل العصر الوسيط · ولا تعنى هنا القيادة المادية القائمة على القوة · فهناك فرق بين العدوان والقيادة · قد يعتدى أحد دون أن يقود ، وقد يقود أحد دون أن يعتدى · القياة هى الممارسة الشرعية للسلطة القائمة على الرأى العام وهو اليوم القوة الموجهة للقيادات · وقد قال ثاليران من قبل لنابليون « سيدى ، ان العصى تستطيع أن تفعـــل كل شىء سوى الجلوس فوقها ! » · فالقيادة لا تعنى الاستيلاء على السلطة بل ممارستها فى هدوء ووعى · ومع أنه فى المجتمعات الحالية يصعب وجود رأى عام موحد اذ ينقسم المجتمع الى فئات ، ولكل فئة رأى فان السلطة تأتى لتحل محل جميع الآراء · ولكن لا يمكنها القيادة ضد مجموع الرأى العام لأن القيادة هى سيادة فكر أى القيادة الروحية كما مثلتها الكنيسة من قبل · ولكن كيف تأتى الفكرة ومعظم الناس فى عصر الجماهير لا أفكار لهم ؟ اذن تأتى الفكرة من الخارج · وهذا بالضبط هو معنى تحول قيـادة العـالم من أوربا الى خارجها · منذ الحرب العالمية الثانية ويقال ان أوربا لم تعد قائدة للانسانية · لقد قادت طيلة ثلاثة قرون ولكنها لا تستطيع اليوم أن تقود · بدأت نفسها تشك فى قيادتها كما بدأ الآخرون يشكون فى قيادتها لهم · وهذا هو ماعناه اشبنجلر بأفول الغرب ، وما قصده آخرون بسقوطه · لقد بدأت الاتجاهات الوطنية داخل أوربا وخارجها رفض قيادتها ، وعمت الثورات سائر الشعوب التى تمت السيطرة عليها ابان قيادة أوربا ، وبعد سيادة الجماهير ورفضها أى مظهر من مظاهر السلطة بل واستردادها حق السلطة لنفسها · واذا كانت الجماهير دون برنامج حياة حتى على الرغم من ظهور أجيال جديدة فمن الذى سيحل محل أوربا فى القيادة ؟ اذا كان المعنى الاشتقاقى للقيادة هو القيام بمهمة ، فالقائد هو الذى يقوم بمهمة فانه دون القيادة يكون الفراغ · فالحياة هى القيام بشىء وأداء شىء · ان أوربا اليوم لا تستطيع تكليف الشعوب الأخرى بالقيام بالمهام نيابة عنها · وان انتصار الماركسية فى بلد غير صناعى لا يدل على انتصار لأن الشعب يظل يعيش فى تاريخه القديم · وأمريكا لا تقود بل الذى يقود فيها هو التكنولوجيا · وماركس والتكنولوجيا خرجا من أوربا ، وهى بدائل أوربية تحمل نفس الفناء الذى تحمله أوربا · واذا كانت السلطة مغتصبة فى دولة ـ كما هو الحال فى

أسبانيا ـ فان هذه الدولة لا يمكن أن تقود ٠ لم تعد هناك بدائل داخل أوربا لنهاية أوربا لقيادة العالم ٠ وهذا هو السبب فى أن أوربا تسير فى مكانها لا تتحرك ٠

وهنا يأتى دور العالم الثالث وما يمثله من وعى جديد لشعوب القارات الثلاث والتى تكون أكثر من ثلاثة أرباع سكان العالم ٠ ولقد بدأ المفكرون فى العالم الثالث من قبل دراسة الوعى الأوربى كظاهرة مستقلة ، فأصبح المدروس هو الدارس ، والملاحظ هو الملاحظ ، والموضوع هو الذات ، طبقا لتبادل الأدوار بين السيد والعبد ٠ لقد استطاع العالم الثالث تحقيق انجاز ضخم فى هذا القرن ألا وهو التحرر من الاستعمار واستطاع تكوين رأى عام جديد مناهض للعنصرية وللتفاوت بين الأغنياء والفقراء ، وللتسلح النووى وللحرب الباردة ، مقاوما الدخول فى الأحلاف العسكرية وحالا محل أوربا كميزان للثقل فى العالم بين الشرق والغرب فيما عرف باسم « عدم الانحياز » أو « الحياد الايجابى » ٠ استطاع العالم الثالث أن يبلور وعيا انسانيا جديدا ناشئا فى مقابل الوعى الأوربى القديم الآفل ٠ ونظرا لأن شعوب العالم الثالث شعوب تاريخية كما هو الحال فى الصين والهند ومصر فان ريادتها اليوم انما هو لحاق بريادتها الأولى وكأن التاريخ يكرر نفسه مرتين ، وكأن الانســـانية ترى نهضــة جــديدة لشعوب الشرق بعد أفول الغرب(١٠) ٠ ان أزمة الغرب ليست أزمة القيادة السياسية وحدها بل أزمة حضارية فى أساسها ، أزمة تصور وسلوك ، أزمة نظر وعمل بعد أن جرب الوعى الأوربى كل شىء وانتهى الى لاشىء ، ان شعوب العالم الثالث بما تملكه من وعى انسانى جديد يمثل انسانية جديدة قادرة على أن تقوم بدور القيادة محل الغرب ٠ فهى التى مازال لديها مشروع جديد بدلا من المشروع الأوربى القديم الذى انتهى الى الفشل : مزيد من الانتاج لمزيد من الاستهلاك لمزيد من السعادة ٠ أما المشروع الجديد فهو التنمية فى مواجهة التخلف ، والتحرر

---

(١٠) د٠ حسن حنفى : « موقفنا من التراث الغربى » ، فى قضايا معاصرة ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢

Hassan Hanafi : The New Social Science, UNU, Tokyo, 1987.

د٠ أنور عبد الملك : ريح الشرق ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، ١٩٨٥ ٠

فى مواجهة الاستعمار ، والحرية ضد القهر ، والعدالة الاجتماعية فى مواجهة التفاوت الطبقى بين الأغنياء والفقراء ، بين من يملكون كل شىء ومن لا يملكون شيئا ، والتأكيد على الهوية فى مواجهة التغريب ، والدعوة الى الوحدة فى مواجهة التجزئة ، وتجنيد الجماهير ومبـادرات الشعوب فى مواجهة القيادات البيروقراطية والحاسبات الآلية وتحليل المعلومات ·

ان انخفاض الروح المعنوية فى الغرب انما هو احساس طبيعى نتيجة لانتقال القيادة من أوربا الى غيرها · لم تعد أوربا واثقة من قيادة نفسـها أو غيرها · تبعثرت سيادتها التاريخية فى عصر البعثرة والتفكك ، وتفككت عرى الروابط بين الأوربيين · وقد حاولت تغطية ذلك باحيـاء العواطف القومية التقليدية ولكن المحاولة انتهت الى طريق مسدود فى عصر الكيانات الكبيرة · أما الشيوعية فلم يتمثلها أحد لأنها تصطدم بالفردية · قد تستطيع البلشفية تغيير الروح الأوربية وانعاش الوعى الأوربى واعطاء أمل جديد ولكنها أيضا تقع فى البيروقراطية وتصبح فريسة للطبقات الجديدة ولجهاز الدولة باسم السيطرة المركزية والسلطة الواحدة · أما ثورات الشباب فقد كانت الوهج الأخير قبل انطفاء الشمعة ، حشرجة الموت · لم تحقق شيئا وتحولت الثقافة المضادة الى برامج الاعلام فى الثقافة والفن ·

والسؤال الآن بالنسبة لأسبانيا : الى أى عالم تنتسب ؟ الى العالم الأول كفرنسا وانجلترا وألمانيا واليابان وأمريكا وروسيا أم الى العالم الثالث ومجموع شعوب القارات الثلاث أم الى العالم الثانى مجموعة البلاد المصنعة حديثا مثل كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج وسنغافورة أم الى العالم الرابع ، أثيوبيا وتشاد الذى يئن من أخطار المجاعة والقحط أو الذى يعيش تحت مستوى خط الفقر ؟ واضح أن أورتيجا يعتبر اسبانيا بلدا أوربيا ينطبق عليه ماينطبق على ألمانيا وفرنسا وانجلترا وسائر البلاد الأوربية · لم يتحدث أورتيجا عن خصوصية البحر المتوسط وقرب شاطئيه الشمالى والجنوبى كما فعل فرنان برودل F. Braudel فلربما وجد اسبانيا هناك كحلقة اتصال بين الشاطئين ، الشمال والجنوب ·

وختاما ، ماهى الدلالة السـياسية لكتاب أورتيجا الأول « ثورة الجماهير » ؟ فى حقيقة الأمر يظل الكتاب محيرا ومثيرا بعض التساؤلات والاشتباهات التى يصعب الاجابة عليها · هل القصد هو نقد جماهيرية

القرن الماضى وثوراته دفاعا عن فردية هذا القرن ؟ هل القصـــد هو نقد الماركسية دفاعا عن الديموقراطية الليبرالية ؟ هل القصد هل النقد المبطن للاشتراكية دفاعا عن الرأسمالية ؟ هل ثورة الجماهير ضد ذاتها أم ضد الآخر ؟ هل هى مفهوم ايجابى أم مفهوم سلبى ؟ هل هو حكم واقع أم حكم قيمة ؟ ألم يفصل أورتيجا بين السياسة والاقتصاد وجعل كل تحليلاته سياسية أكثر منها اقتصادية بل فى الفلسفة السياسية أكثر منها فى النظم السياسية ؟ هل هناك طبقات بشرية أم طبقات اجتماعية والا كان المقصود النقد المبطن لماركس ؟ أليس أورتيجا فيبرا آخر مهمته وضع بديل للماركسية مرة بالتركيز على العقل الحيوى ومرة أخرى بالتركيز على العقل النظرى أو التنظير ؟ وماذا عن نقد الدكتاتورية المسيطرة على أسبانيا ونظام الملكية ؟ وماذا عن الجمهوريين الذين كان أورتيجا مفكرهم الأول ؟ لماذا لا تصدق ثورة الجماهير على ثورة الجمهوريين فى مقابل الملكيين ابان الحرب الأهلية الاسبانية ؟ ولماذا لا تكون ثورة الجماهير ديموقراطية بدلا من التقابل بين الجماهير كنظام جماعى وبين الديموقراطية الليبرالية كنظام فردى ؟ أليست الديموقراطيات الجماهيرية المباشرة أكثر فعالية من الديموقراطيات الصورية القـانونية ؟ يصعب الاجابة على ذلك كله اذ أن معرفة المقاصد أصعب بكثير من معرفة الألفاظ . يبدو أن أورتيجا يرفض كل شىء ويميع كل المتناقضات . فلا التاريخ يسير حتما نحو الليبرالية الديموقراطية ولا هو يسير حتما نحو الاشتراكية . لا اليمين بقادر على القيادة ولا اليسار نظرا لأن كل فريق يلعب لعبة الآخر ويزايد عليه . اليمين واليسار كلاهما نصف شـــلل خلقى ، يطمس معالم الواقع ، اليمين يعد بالثورات واليسار يقدم الدكتاتوريات ! ان مجموع هذه الاشتباهات التى تحوط بأورتيجا تجعله أقل وضوحا من أستاذه أونامونو الذى أخذ موقفا واضحا وناقدا من الغرب . أورتيجا ببنياته المعلنة قد يكون أقرب الى الوجودية اليسارية مثل سارتر وكامو وميرلو بونتى وبأهدافه غير المعلنة قد يكون أقرب الى الوجودية اليمينية مثل جـــابريل مارسل وكارل ياسبرز(١١) . وفى النهاية يبدو أن موقف أورتيجا ، مفكر الجمهوريين الأول ، لا يختلف كثيرا عن مصير الحرب الأهلية الاسبانية !.

---

(١١) د. حسن حنفى : « أونامونو والمسيحية المعاصرة » فى قضايا معاصرة ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

مدرسة « تاريخ الأشكال الأدبية »

أولا ـ المقـــدمة :

نشأت مدرسة تاريخ الأشــكال الأدبية فى العشرينات من هذا القــرن بعد تطور طويل للوعى الأوربى منذ بداياته فى الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر · فقد ظهرت من ثنايا البروتستانتية فى آرائها فى الايمان والزمان والوجود الانسانى أولا ثم كانت تطويرا للبروتستانتية الحرة ، واللاهوت الحر ، واللاهوت الجدلى وأخيرا لمدرسة توبنجن · كما ورثت الاعتزاز بالعلم الحــــديث وبأولوية الانسان ، وبنقد النظم الموروثة كما هو الحال فى عصر النهضة فى القرن السادس عشر · واعتمدت على العقل والتحليل اللذين ميزا القرن السابع عشر · وكانت أثرا من آثار التنوير فى القرن الثامن عشر وبدايات النقد التـــاريخى للكتب المقدسة ، وضرورة اخضاعها للنقد والتحليل حتى اكتمل هذا النقد فى علم مستقل · وبفضل المدرسة التاريخية فى القرن التاسع عشر وعلم تاريخ الأديان المقارنة وادخال المسيحية فى اطار الديانات القديمة والاستفادة من نتائجه فيما يتعلق بالتشابه بين الكتب المقدسة والآداب القديمة خاصة اليونانية والعبرية ظهرت مكونات المدرسة الجديدة فى النقد ، متنقلة من « نقد المصادر » الى « نقد الأشكال » أو بتعبير علماء مصطلح الحديث من نقد « السند » الى نقد « المتن » · لذلك استعارت المدرسة الجديدة الأشكال الأدبية من النقد الأدبى طبقا للنظرية الشائعة بأن تاريخ الأدب هو تاريخ الأشكال الأدبية · واعتمدت على دراسات « الأنواع » الأدبية فى الآداب القديمة · بل استطاعت تطوير النقد الأدبى وتحويله من دراسة النص الثابت فى المكان ، لغة ، واصطلاحا ، وعبارة ، ومعنى الى دراسة النص المتحرك فى الزمان أى نشـــأة الأنواع الأدبية وتطورها ، وتغير المعانى اللغوية للألفاظ والعبارات · كان الشائع أولا دراسة الحكاية والشعر · ثم تحــول الاهتمام الى الرواية كاحــدى صور الخطاب الدينى فى شكل رواية وفعل يعاد تمثيله · ثم انتقل الاهتمام من

نشر هذا البحث فى مجلة البلاغة المقارنة « ألف » التى يصدرها قسم الأدب الانجليزى المقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، العدد الثانى ، ربيع ١٩٨٢ ·

الرواية الى الأمثال كما هو الحال فى الأدب الشعبى • ثم تحول الاهتمام من الأمثال الى كتابة التاريخ كأحد الأشكال الأدبية كما هو الحال عند اليونان والعبرانيين وتحوله الى فعل وتمثيل عند المسيحيين • كما ظهرت « الرؤية » كأحد الأنواع الأدبية كرمز للنهاية • وأخيرا انبثقت المدرسة من ثنايا المثالية الألمانية واعتبار الشعور محور العالم ومركز الكون • فقد كان بولتمان ، وهو أحد زعيمى المدرسة مع ديبليوس من الكانطيين الجدد ، مؤسسى مدرسة ماربورج التى قامت لدراسة الصور الكانطية على أساس حيوى شعورى • وبالتالى فان المدرسة تقوم على موقف فلسفى محدد ، وهو أنه لا يحدث شىء فى الواقع مالم يحدث فى الشعور أولا ، وأن الشعور يعبر عن موقف حياتى للجماعة ، ومن ثم فهو شعور جماعى ، يكشف عن علاقات بين الذوات ، وتوجهه بواعث ، وله صور ، يتعامل مع الواقع ، ويوجد فى التـاريخ ، ويعبر عن نفسه فى لغـة ومن ثم كانت المدرسة أحد آثار « الفينومينولوجيا »(١) •

ثانيا ـ نشأة « نقد الأشكال الأدبية » :

استرعى انتباه كثير من النقاد تعدد الروايات حول تاريخ عيسى ، وحاولوا التأليف بينها لرؤية مابينها من اتفاق واختلاف • قام بذلك طيطيانوس فى القرن الثانى فى «الدياطسرون» أى « الرباعى » ثم أوزياندر A.Osiander فى القرن السادس عشر • واستمرت المحاولات حتى اليوم وانتهت الى نتائج عدة وأولها أن الاتفاق بين الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ومرقص ولوقا) أكثر من الاختلاف بينها • ولذلك سميت الأناجيل المتفقة أو المتقابلة synoptic فى مقابل الانجيل الرابع ، انجيل يوحنا الذى يمثل رواية مستقلة ، الاختلاف بينها وبين الروايات الثلاث الأولى أكثر من الاتفاق بينها • ثم بدأ الاهتمام

---

(١) W.A.Deardslee, **Literary Criticism of the New Testament** (Philadelphia,Fortress Press,1970) ; N.Habel, **Literary Criticism of the Old Testament** (Philadelphia, Fortress Press, 1971) ; M. Dibilius, **From Tradition to Gospel (Formgeschichte des Evangeliums, 1919),** (New York, Scribner and Sons, 1934).

بتفسير أسباب الاتفاق والاختلاف بين الأناجيل المتقابلة قبل القرن التاسع عشر بزمن طويل . وكان أوغسطين أول من لاحظ العلاقات الأدبية بين الأناجيل ، وفسرها بتتابعها ونظامها (متى ، مرقص ، لوقا ، يوحنا) ، وان اللاحق كان على علم بالسابق . فمتى هو أقدم الأناجيل ، ومرقص مختصر له ، والانجيلان الآخران معتمدان على الأولين . وبالرغم من وجود نظريات أخرى مخالفة فى القرن التاسع عشر الا أن نظرية أوغسطين كانت تعبر عن الموقف الرسمى . بل أن شتراوس فى « حياة عيسى » قد سلم بها .

ثم توصل النقاد فى القرن التاسع عشر الى نظرية أخرى وهى أن مرقص أقدم الأناجيل وكان متى ولوقا على علم به ، وهو مايفسر التشابه بينهما وبينه . ثم استعملا مصدرا آخر مفقودا يرمز اليــه بالحرف Q اختصارا لكلمة الألمانية Quelle التى تعنى « منبع » أو « مصدر » لتفسير وجود روايات فى انجيلى متى ولوقا غير موجودة فى مرقص . ومن ثم أصبحت نظرية المصدرين هى السائدة فى الدراسات النقدية . ولما كانت هناك روايات لا يمكن تفسيــرها بالمصــدرين افترض شــتريتر BP.H.Streeter وجود مصادر أربعة : مرقص L,Q, (مادة لوقا) M (مادة متى) . وزادت الافتراضات الى ستة مصادر والى عشرة والى اثنى عشر ، وكلها تدور حول المصدر الكتابى .

ثم لاحظ النقــاد مثل فلهاوزن Wellhausen أن مرقص نفسه ليس أقدم الروايات وأن المصادر الكتابية مجموعات مركبة أصلها وحدات صغيرة متعددة ليس لها عدد معين ، مستقلة عن بعضها البعض ، تم التأليف بينها فيما بعد لخدمة أغراض عقائدية ، وتلبية لحاجات الجماعة المسيحية الأولى، جعلهــا فــرده Werde « السر المشيانى » Messianic وأيده فى ذلك شــــفيتزر A.Schweitzer . فقد احتفظ عيسى عن قصد بهذا السر وكشف عنه تدريجيا ، ولم يدركه التلاميذ الا بعد بعثه . ثم أثير سؤال : وما مصادر هذه الوحدات المستقلة الأولى ؟ افترض فيس Weiss انها ذكريات بطرس. وسرعان ما أدى هذاالافتراض البسيط الى نظرية أعم وأشمل وهى نظرية المصدر الشفاهى . اذ أن وراء هذه الوحدات المستقلة تراث شفاهى نبه عليه من قبل كروماخر ، وجيزلر ، وشليرماخر وسابق على مرحلة التدوين .

ثم جاء جونكل H.Gunkel وصاغ نظرية المصدر الشفاهى وطبقها على « سفر التكوين » ليرصد هذه الوحدات المتفرقة ، ويبين نشأتها وتطورها ، ويقارنها بالآداب الشعبية فى عصرها ، ويضعها فى اطار حياتها • فالأسفار الخمسة تشبه الأناجيل فى نسبة الأولى الى موسى والثانية الى عيسى • ولكن الدراسات النقدية تؤكد أنها أخذت أشكالها الحالية على فترة طويلة ، وأنها تشكلت طبقا لعديد من الوثائق المفقودة • وقبل نهاية القرن الماضى انتهى الباحثون الى رصد هذه الوثائق والتعرف عليها وان لم ينتهوا الى الوقائع المروية ذاتها فى الأسفار الخمسة • وفكروا فى بعض الوسائل للذهاب الى ماوراء النصوص المكتوبة ، وكان فى مقدمتهم جونكل • فقد بدأ بالتسليم بنقد المصادر ونتائجها ، وهو أن سفر التكوين (وباقى الأسفار الخمسة) نشأت من مصادر سابقة عليه وهى J (Jahwist) من القرن التاسع قبل الميلاد ، E (Elohist) من النصف الأول من القرن الثامن ، P (Priestly Writer) بين ٥٠٠ ـ ٤٤٤ ق٠ م٠ ، وقد تم تجميعها كلها من قبل كاتب متأخر لتكون الكتب الحالية • كما تم توحيد E+J فى نهاية مملكة يهوذا (٥٨٧ ق٠م٠) ، ثم دخلت مع P أيام عزرا (٤٤٤ ق٠ م٠) • وقبل هذه الوثائق كانت هناك روايات مكتوبة وجدت أولا فى صورة شفاهية ثم وضعت فيما بعد فى مجموعات لها أبنية وأشكال ، وكانت وحدات مستقلة منقولة شفاها قبل مرحلة التدوين تم التأليف بينها فيما بعد • هذه المصادر الشفاهية تطورت خلال حياة بنى اسرائيل على فترة طويلة ، والبعض منها نشأ فى أقطار مجاورة وتكيف حسب كل قطر ، كما تغيرت جيلا بعد جيل • فبتغير الظروف والأفكار والأخلاق والعادات لا يمكن أن تبقى الحكايات الخيالية الشعبية على نفس المنوال • وصنف جونكل هذه الروايات طبقا لأهدافها ، فمنها الهدف التاريخى الذى يعكس ظروفا تاريخية خاصة ولكن معظمها كان يهدف الى شرح شىء ما يريده رواتها • وانتهى جونكل الى تصنيف رباعى : حكايات اثنية Ethnological legends لشرح علاقات الأسباط ، وأخرى لغوية لبيان مصادر معانى الأجناس والجبال والأنهار والمدن ، وثالثة طقوسية Ceremonial لشرح الاحتفالات الدينية مثل السبت والختان ، ورابعة جيولوجية لتفسير نشأة المكان • كما قارنها بالنصوص المشابهة عند الشعوب المجاورة خاصة تلك التى تتعلق بالقوانين من أجل التعرف على مصادرها التاريخية وأساليبها

الأدبية والنظرات العقائدية والبواعث الموجهة لتكوين النص مثل الميثاق والوعد ودور الكاهن فى التدوين · ثم انتقلت نتائج جونكل من العهد القديم الى العهد الجديد · وانتهت الدراسات فى أوائل القرن العشرين على الأناجيل المتقابلة الى قبول نظرية المصدرين كأصلين لمتى ولوقا والى الاعتراف بتأثير النظريات اللاهوتية للكنيسة الأولى على تكوينها والى احتواء مرقص على مواد متأخرة أصلها فى وحدات مستقلة وجدت فى تراث شفوى قبل التدوين وانتهى نقد المصادر الى هذا الحد(٢) ·

وفى نهاية الحرب العالمية الأولى ظهرت مجموعة من الدراسات تعبر عن اتجاه واحد ، وتبشر بميلاد المدرسة الجديدة وفى مقدمتها خمسة كتب :

١ - ب· ديبليوس : تاريخ الأشكال الأدبية للأناجيل ، توبنجن ، ١٩١٩·
٢ - ك· ل· شميت : الاطار لقصة عيسى ، برلين ، ١٩١٩ ·
٣ - ر· بولتمان : تاريخ الأناجيل المتقابلة ، جوتنجن ، ١٩٢١ ·
٤ - م· البرتز : أحاديث الصراع المتقابلة ، برلين ، ١٩٢١ ·
٥ - ج· برترام : تاريخ آلام عيسى ودين المسيح ، جوتنجن ، ١٩٢٢·

قبل شميت النتائج العامة لنقد المصادر وأهمها نظرية المصدرين · ولكن أضاف أن مرقص يتكون من عدة مقاطع قصيرة مرتبطة فيما بينها بفقرات انتقالية تعطى بعض التحديدات الزمانية والمكانية لتاريخ حياة عيسى وبشارته الأولى · ومرقص هو واضع الاطار أو البناء الشكلى فحسب · هذا الاطار يكشف عن حياة الكنيسة وأفكارها وبواعثها وحاجات الجماعة المسيحية الأولى · وقد انتقلت هذه المقاطع المتعددة فى صورة شفاهية ثم تحولت الى مقاطع مكتوبة طبقا لحاجات الكنيسة باعتبارها مجتمع عبادة ·

---

(٢) الدياطسرون أى الرباعى وهو الانجيل الذى جمعه طيطانوس من البشائر الأربع فى القرن الثانى بعد المسيح ونقله من السريانية الى العربية أبو الفرج عبد الله ابن الطيب فى القرن الحادى عشر · صدر عن جمعية نشر المعارف المسيحية بولاق (مصر) والقدس ، وأيضا لسنج (ترجمة د· حسن حنفى) ، تربية الجنس البشرى ، ص ٢١ - ٥٦ دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ·

ولكن ديبليوس (١٨٨٣ ـ ١٩٤٦) هو أول من طبق « نقد الأشكال الأدبية » ، وهو واضع المصطلح · أراد أن يشرح بطريق التركيب مصدر تراث عيسى والرجوع الى فترة شفاهية سابقة على تدوين الأناجيل مع توضيح قصد التراث واهتمامات الجماعة الأولى ووظائفها وكتابها · ويصنف دعاتها مثل المبشرين والوعاظ الذين يعتمدون على بعض المواقف الدرامية فى وعظهم ، والرواة الذين هم مصدر الروايات التفصيلية للجماعة ، والمنشدين الذين يؤلفون الروايات من أجل التهذيب والتربية الدينية ، ومؤلفى الأساطير أو الروايات اللاهوتية ·

ولكن اسم المدرسة قد ارتبط ببولتمان (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦) الذى حاول بعد سنتين اكتشاف هذه الوحدات الأولى قبل الأناجيل بل وقبل الأقوال والروايات واقامة سياقها التاريخى سواء كانت تنتمى الى تراث أولى أو ثانوى أو كانت نتيجة لنشاط التدوين · يرفض بولتمان البناء الصورى عند ديبليوس ، ويفضل تقطيع النصوص الى وحدات أولية ومعرفة مدى تشابهها مع الوحدات المماثلة فى البيئات المجاورة ، وتاريخ كل فقرة ، والبواعث على نشأتها وتكوينها · فاذا كان منهج ديبليوس استنباطيا بنائيا فان منهج بولتمان استقرائى تحليلى بالرغم من اعتماده على بعض المبادىء الفلسفية العامة مثل التفرد والرغبة فى التصوير ·

وبينما يرتد البرت الى الجماعة الأولى والى البيئة التى نشأت فيها الأناجيل ويرجع الاختلاف بينها الى مناقشات عيسى مع الكتبة والفريسيين فان برترام يرى أن العبادة kult هى البيئة الوحيدة التى نشأت فيها الأناجيل وتكونت ، ولا يعتمد كثيرا على تاريخ الأديان المقارن كما يفعل بولتمان · وبالتالى يظل التأرجح قائما فى المدرسة بين « نقد المصادر » واللجوء الى البيئة وبين « نقد الأشكال » والاعتماد على الأشكال الأدبية(٣) ·

---

(٣) Dibilius, op. cit., pp. 4-5; E.V. Mcknight, What is Form **Criticism?** (Philadelphia, Fortress Press, 1967), pp. 1-16; R.Bultmann, Form Criticism (New York, Harper, 1962), pp. 11-24; N. Perrin, What Is Redaction Criticism ? (Philadelphia, Fortress Press, 1971), pp. 13-21; R.A. Fuller, A Critical Introduction to the

=

والحقيقـــة أنه يصـــعب ترجمـــة مصطلح Formgeschichte فهو يعنى فى نفس الوقت ثلاثة أشياء :

(أ) « تاريخ الأشكال الأدبية » أى تتبع الأشكال الأدبية للكلام نشأة وتكوينا وتطورا ، وهى المعروفة فى علوم النقد باسم « الأنواع » الأدبية ، ومقارنتها بمثيلاتها فى الآداب القديمة ٠ وهى أقرب الترجمات الى المعنى الحرفى للمصطلح ، والشائع عند معظم الدارسين ٠

(ب) « تاريخ تكوين الانجيـــل » ، فالصـــورة هنـــا تعنى التكوين formation أو عملية « التشكيل » فالمهم هو عملية تكوين الانجيل ابتداء من الوحدات المستقلة المتفرقة شفاها أو تدوينا وتاريخـــا وليست الأشـــكال النهائية للأناجيل والتى هى المظاهر الخارجية لعملية التكوين ، وهو معنى أوسع من المعنى الأول ، وبمصطلح علوم اللغة والأنثروبولوجيا يريد المعنى الأول تحليل الصور فى المعية الزمانية Synchromic بينما يريد الثـــانى تحليلها فى التتابع الزمانى Diachronic

(حـ) « صور الشعور التاريخى » ، فالأشكال الأدبية قد تخلقت فى شعور الجماعة الأولى وبالتالى فانها فى حقيقة الأمر صور للشعور التاريخى لدى الجماعة الأولى ٠ النص من وضع الشعور ، والصورة للشعور قبل أن تكون للنص ٠ والشعور هو الذى يدرك العالم ويتصوره ثم يعبر عنه فى صورة مثل أو قصة أو حكاية خيالية أو أسطورة ، وتحركه بواعث وغايات قصدية ، وهو المعنى الأعمق والذى يربط المدرسة برافدها الأساسى فى علم الظواهر أو « الفينومينولوجيا » ٠ طبقا للمعانى الثلاثة للفظ يتكلم :

= **New Testament** (London, G. Duckworth, 1966), pp. 81-3; G.M. Tucker, **Form Criticism of the Old Testament** (Philadelphia, Fortress Press,1971); H.Gunkel, **The Legends of Genesis** (New York, Schocken, 1966); WEW Rust, Tradition History and the old Testament ((Philadelphia, Fortress Press, 1972); J.G.H. Hoffman, Les Vies de Jesus et le Jesus de l'Histoire (Uppsala, 1947), pp. 166-8. E.V. McKnight, op. cit., pp. 13-6; R. Bultmann, op. cit., pp. 166-8.

اللفظ والمعنى والشيء أى الصورة والمضمون والموضوعية · وللمدرسة ثلاثة جوانب سنقتصر منها على الجانب الأول فقط وهى :

(أ) دراسة الأشكال الأدبية المختلفة التى تم فيها تدوين أقوال عيسى وأفعاله ابتداء من التراث الشفاهى حتى التراث المدون ، وطرق صياغتها ابتداء من الأشكال المماثلة فى الآداب القديمة اليونانية والعبرية والشرقية القديمة ، وكيفية تشكيل الوحدات الصغيرة والربط بينها حتى أصبحت الأناجيل · ومهمة هذا الجانب هو الكشف عن هذه الأشكال الأدبية وتصنيفها وبيان نشأتها وتطورها قبل أن تبدأ عملية الفهم أو التفسير أو التأويل · وهو البديل عن النقد التاريخى القديم لاثبات صحة النصوص الا أنه لا يتعلق بالسند ولكن بالمتن ·

(ب) دراسة تكوين الأسطورة Demythologisation مثل أساطير الميلاد أو الموت أو البعث · وقد نشأت ابتداء من عملية التأليه التى حدثت فى شعور الجماعة المسيحية الأولى ابتداء من الاعجاب بأقوال عيسى وأفعاله حتى التأليه المطلق لشخصه · وقد تم نسج الأسطورة طبقا لمثيلاتها الموجودة لدى الشعوب المجاورة وعلى منوالها مثل ديانة مترا فى فارس أو آلهة اليونان والرومان أو بعض معارج الأنبياء عند بنى اسرائيل ·

(حـ) تأويل الأسطورة Demythisation لما كان تكوين الأسطورة هو مجـــرد الكشف عنها فى شعور الجمـــاعة المسيحية الأولى فان تأويل الأسطورة هو ارجاعها الى مصدرها فى الوجود الانسانى العام وليس فى الشعور التاريخى للجماعة الأولى وحدها · التواضع والتضحية والاخلاص يدركها كل انسان · والحياة والموت والألم مكونات للوجود الانسانى · والذنب والمغفرة والثواب والعقاب يتعلق بأفعال الانسان · ومن هنا أتت أهمية فلسفات الوجود خاصة عند هيدجر وتحليله لأبعاد الوجود الانسانى الذى هو الأساس والمصدر لتأويل الأسطورة · ومن هنا أيضا تأتى أهمية الهرمنيطيقا Hermeneutics (٤) ·

---

(٤) وقد عرف بولتمان خاصة بتناول الجانبين الثانى والثالث · أنظر :

ثالثا ـ المبادىء الأولية والمسلمات العامة :

وتقوم المدرسة على عدة مبادىء أولية أو مسلمات عامة بصرف النظر عن الفروق الفردية بين زعمائها وعن عددها وعن مدى تكوينها لخطوات منهج محكم ، وأهمها :

(أ) نقد المصادر : يقبل زعماء المدرسة الأوائل النتائج التى انتهى اليها نقد المصادر اذ أن الاعتماد الأدبى المتبادل بين الأناجيل يمد المدرسة بمادة للبحث يسهل بعد ذلك العمل عليها ومعرفة كيف استخدم متى ولوقا ومرقص المصدر Q وكيف استخدم مرقص والمصدر Q المصادر الأولى . والحقيقة أن نقد المصادر مجرد مقدمة لنقد الأشكال (وهو الاسم المفضل لدى النقاد الأنجلوسكون) لأنه اذا تمت بعد ذلك معرفة الوحدات الأولى بعد نقد الأشكال وتحديد التاريخ الأول لهذه الوحدات فانه يسهل بعد ذلك معرفة الروايات المكتوبة(٥) .

=

R. Bultmann, Glauben und Verstehen, I, II, III, (Tübingen, 1961-2); **L'interprétation du Nouveau Testament** (Paris, Aubier, 1955) ; **Kerygma und Mythos, I, II, III, IV, V,** (Hamburg, 1952-60); **Kerygma and Myth** (New York, Harper, 1961); **Jesus Christ and Mythology** (New York Scribner and Sons, 1958); **Myth and Christianity; An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth** (New Cork, Noonday Press. 1971); **History and Eschatology: The Presence of Eternity** (New York, Harper, 1975); J. Hüby, **L'evangile et les évangiles** (Paris, Beauchesne, 1954), p.89; H.Hanafi, **Les Méthodes de l'exégése** (Cairo, 1965); **L'exégase de la phénoménologie** (Cairo, 1979); **La phénoménologie de l'exégése, essai d'une herméneutique existentielle â partir du Nouveau Testament** (Cairo, 1989, Forthcoming).

(٥) استعمل النقاد الأنجلوسكسون Curtis, Easton, Grant, Lightfort, Taylor. تعبير « نقد الصورة » **Form Criticism**

Hoffmann, op. cit., p. 167:

(ب) الوحدات المستقلة : تكون المصدران : مرقص ، Q من وحدات مستقلة صغيرة كانت موجودة أولا شفاهيا قبل أن تدون · ويمكن التعرف عليها فى مرحلتها الشفاهية بالاعتماد على علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا · وكتاب الأناجيل هم الذين جمعوا بينها فى أطر مصطنعة وربطوا بين أجزائها فى مجموعات أكبر · ومهمة الباحث معرفة هذا الربط المتأخر بعد الكشف عن هذه الوحدات الصغيرة السابقة على تكوين الأناجيل· وقد أثبت شميت وجود هذه المجموعات ، وتعرف عليهـــا ديبليوس فى المرحلة الشفاهية كما هو واضح من قصة يائير وشفاء المرأة ، والبعض منها كان سابقا على تجميع كتاب الأناجيل · ويؤكد بولتمان على أن هناك حدودا طبيعية لمثل هذه المجموعات في الفترة الشفاهية حتى ولو لم يتم تحديدها تماما ، وهى حدود يمكن تجاوزها بعد ذلك فى مرحلة التدوين · هناك جزء واحد استثناء من القاعدة وهو « رواية الآلام » · فقد وجدت كوحدة واحدة غير مجمعة عن حياة عيسى فى الفترة الأولى · ومتشابهة فى الأناجيل الأربعة ، لا توجد فيها مواقف أو حوار أو أقوال كثيرة ، وتعبر عن شهادة عيانية · ومع ذلك فرواية مرقص ليست أقدم الروايات · وهى عند بولتمان وديبليوس نتيجة لعملية مبكرة لنقل التراث · لم تكن نواتها الأولى ـ لو تم العثور عليها ـ تاريخا خالصا ، لأن الروايات الحالية فى الأناجيل تنقل الحوادث فى سياق أوسع · هى أقدم روايات الأناجيل ، ووحداتها الصغيرة ، ان وجدت ، لا معنى لها الا فى سياقها وزمانها ومكانها · فقد أتت اجابة على سؤال الكنيسة الأولى : كيف تم احضار عيسى الى الصليب من الناس الذين باركهم وأجرى عليهم معجزاته وآياته ؟

---

(٣٥) E.V.McKnight, op. cit., pp. 17-20; Bultmaan, **Form Criticism,** pp. 25-31;Hoffmann , op. cit., pp. 168--175; Dibilius, **From Tradition** ...., pp. 9-36, 178-217, 218-32; R.H. Fuller, op. cit., pp. 83-4;N. Perrin, op. cit., pp. 15-6;S. Kistmaker, **The Gospels in Current Study** (Michigan, Baker House, 1972), pp.38-50; R.H.Fuller, **The New Testaments in Current Study** (New York, Scribner and Sons, 1962),pp. 70-85; A. Robert and A.Feuillet, **Introduction â la Bible I. Ancient Testament** (Belgium, Desclée, 1957), pp. 324-30.

(ح) تكوين الأناجيل : هذه الوحدات الصغيرة المستقلة لها حياتها منذ نشأتها فى الشعور التاريخى للجماعة الأولى ونقلها شفاهيا ثم تدوينها ثم الجمع بينها فى وحدات أكبر حتى جاء كتاب الأناجيل وربطوا بين الأجزاء فى اطار وتصور واحد لخدمة أهداف معينة . مهمة الباحث اذن الصعود أو الرجوع الى الأشكال الأولى لكل تراث ورصد التغيرات التى طرأت عليه ثم المقارنة بين نصوص الأناجيل والنصوص المشابهة المحيطة فى الآداب الشعبية القديمة أو فى أدب الأحبار . كتاب الأناجيل ليسوا اذن مؤلفين بل مجمعون ومحررون لمادة موجودة سلفا نسقوا بينها . وكل مادة لها تاريخ سابق استعملتها الجماعة الأولى تحقيقا لصالحها ، لها قلب أو نواة أو محور ثم حدثت اضافات عليها فيما بعد طبقا لقوانين تطور العمل الأدبى ونقل الرواية الشفاهية، وأهمها قانون الايجاز والاطناب. فالايجاز هو الأصل، ثم تضاف الأسماء والتفاصيل كما هو الحال فى قصة الغنى الباحث عن عيسى (مرقص ١٠ : ١٧ ـ ٢٢) . فهو عند لوقا رئيس وعند متى شاب ، وفى انجيل الناصريين Nazaréens أن أحدهما هز رأسه بعدما سمع مطلب عيسى . ويبين انجيل العبرانيين أن الرجل صاحب اليد الجافة كان بناء ، يكسب قوته من عمل يديه ، ويتمتم بصلاة متكيفة مع الموقف . وبالتالى تكون عملية النقد هو تخليص الرواية من هذه الزيادات من أجل الحصول على النواة الأولى . كل مقطع له نقطة مركزية مثل مسح بطانيا (مرقص ١٤ : ٣ ـ ٩) . كما أن نداء التلاميذ (مرقص ١ : ١٦ ـ ٢٠) مقطع تحول فى لوقا (٥ : ١ ـ ١١) الى حكاية خيالية ابتداء من قول عيسى « سأجعلكم صيادى بشر » . ويعترف كل من ديبليوس وبولتمان أن المقاطع لم يتم حفظها فى حالتها الأصلية بل زادت عليها التحديدات الزمانية والمكانية فيما بعد . وقد لاحظ جونكل نفس القانون وطبقه على روايات العهد القديم . وقد لا تخضع جميع المقاطع لنفس القانون . اذ قد ينطبق الايجاز على أحدها بينما ينطبق الاطناب على آخر .

٥ ـ الموقف الحياتى ، Sitz im Leben: هذه الوحدات الصغيرة نشأت فى بدايتها كمواعظ تبشيرية لخدمة ايمان الجماعة الأولى ونشر عقائدها . فهى فى الأصل مواعظ وليست تاريخا ، هدفها التبشير ، وليس رصد الوقائع . ومن ثم فهى وحدات تعيش فى شعور الجماعة ، ولا يمكن فهمها الا فى وضعها الحياتى فى اطار البواعث والوظائف والأهداف والمصالح

التى تحرك الجماعة · فالجماعة تحركها عواطف وانفعالات ، ولها تصوراتها للعالم ، وعقائدها وولاءاتها المتباينة والتى يمكن على أساسها معرفة كيفية تكوين الأناجيل والربط بين الوحدات الصغيرة والبواعث على خلق الروايات ومصالح الجماعة وتفسير الاختلافات بينها · فقد كان هدف متى اثبات عيسى كمخلص Messia واثبات شرعية الكنيسة · وكان هدف مرقص تصوير عيسى على أنه أحد الفقراء Ebionit حتى يحظى بايمان اليهودية · وقد تدخلت هذه البواعث فى طريقة صـــياغة الأناجيل والربط بين الوحدات الصغيرة فى مجموعات أكبر · بل لقد استقل هذا الموضوع فى نقد مستقل سمى « نقد التدوين » Redaction criticism فى كيفية تدوين الانجيل وبواعث الكاتب وأهداف الجماعة · فالأناجيل ليست تواريخ حياة لعيسى بل تحتوى على عقائد وآراء متأخرة ظهرت فى الجماعة المسيحية المتأخرة ، وتم تدوين الأناجيل طبقا لها بحركة ارتدادية Retrograde عن طريق قراءة الحاضر فى الماضى وترائيه فيه كما يقول برجسون · لقد لبى التراث حاجات الكنيسة وحقق أغراضها · وهذه احدى مسلمات ديبليوس الرئيسية التى على أساسها يعيد بناء الأناجيل طبقا لحاجات الجماعة المسيحية الأولى · وبالرغم من أن بولتمان يبدأ بتحليل النص ويذهب منه الى الكنيسة الا أنه يؤكد عدم الاستغناء عن الصورة المؤقتة للجماعة المسيحية الأولى وتاريخها حتى يمكن تفصيلها بعد تحليل النص النهائى · وهنا تبدو أهمية تاريخ الأديان المقارن واعتماد « تاريخ الأشكال الأدبية » على مايقدمه من مقارنات بين الأديان · يرى ديبليوس أن الحـــركة المسيحية بدأت من دائرة آرامية فلسطينية حول عيسى · ثم أتت بعد ذلك مسيحية هلينية سابقة على بولس وقريبة من اليهودية اذ كانت الكنائس المسيحية السابقة على بولس فى مناطق تتحدث اليونانية دون أن تقطع صلاتها باليهودية · ثم أتت بعد ذلك كنيسة بولس أقل ارتباطا باليهودية · فالأناجيل المتقابلة عند ديبليوس لم تحصل على شكلها من الكنيسة الفلسطينية التى تتحدث الآرامية أو من كنيسة بولس المتأخرة بل من الكنائس الهلينية السابقة على بولس والمرتبطة ارتباطا وثيقا باليهودية · وقد أكدت هذه الكنائس أن ايمان اليهودية وآمالها قد اكتملت بقدوم المسيح ، عيسى المسيح · فقد اهتمت هذه المسيحية بتراث عيسى من وجهة نظر أن الخلاص المنتظر طويلا قد أتى · لم يكن الهدف اذن تاريخيا بل مشـــيانيا Messianic · وقد قام المبشرون والوعاظ والمعلمون بنقل هذا التراث · فالتبشير هو أساس التراث ومصدر التاريخ وعلى أساسه تم

تكوين المواد وتوجيهها طبقا للأغراض التى تهدف الى تحقيقها من أجل خدمة التبشير والوعظ طبقـــا لحاجات الكنيسة · ولهذا السبب كتب ديبليوس « الرسالة والتاريخ » Botschaft und Geschichte · ولم يستغن بولتمان عن هذه الصورة المؤقتة لحياة الجماعة المسيحية الأولى قبل تحليل الوحدات الصغيرة فى الأناجيل المتقابلة ولكنه اقتصر على تقسيم المسيحية الأولى الى قسمين رئيسيين : المسيحية الفلسطينية والمسيحية الهلينية · ولهذا كتب بولتمان « المسيحية الأولى فى اطار الديانات القديمة » ·

(هـ) تصيف الأشـكال : ان أية قـراءة فاحصة للأناجيل تبين أن كتابها أخذوا وحدات من المواد كانت لها أشكال أدبية خاصة بها قبل أن تتشكل · ولا يعنى ديبليوس بذلك المستوى الجمالي لفن روائى صاغه عبقرى بل يعنى الأسلوب الأدبى ، أسلوب الصورة التى خلقتها الجماعة المسيحية الأولى على منوال الأشكال الأدبية الموجودة فى شعورها من تراثها الدينى القديم أو من الآداب الشعبية الموروثة · فاستعمال الوحدة يحدد صورتها وليست نظرية نقدية مسبقة · وقد تطورت الأشكال ذاتها ابتداء من الحياة المسيحية الأولى وعبر حياتها فى الكنيسة · لم تكن كاملة فى البداية بل كانت ذكريات مليئة بالانفعالات حول التوبة ولنشر الدين والاكثـــار من المؤمنين · ثم أخذت أشكالا كى تصبح أكثر قدرة على جلب التوبة والايمان الأكثر تأثيرا فى النفوس · واعتمادا على هذه المسلمات كلها أصبح الهدف الرئيسى لتاريخ الأشكال الأدبيـــة هو تتبع تاريخ هذه الأشكال وتصنيفها اعتمادا على مبادىء النقد الأدبى وبتحليل البيئة الشعبية والآداب القديمة · ولكن يظل الهدف الأساسى هو تحـــديد الأنواع الأدبية بصرف النظر عن مضامينها (٦) ·

ويختلف زعماء مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية حول تصنيف الأشـكال وأسمائها · ولكن أشهر التصنيفات هى تلك التى أوردها زعيما المدرسـة ديبليوس وبولتمان · كما يصعب التمييز بين مقاييس التصنيف والعوامل التى

---

(٦) Dibilius, **From Tradition** ..., pp. 37-69; E.V. Mcknight, op.cit., pp.21-2;

ساعدت على تحـــديد الأنواع الأدبية مثل طريقة عرض المــادة (صورة ومضمونا) ، والباعث على وجودها الحالى (البيئة الحياتية التى ولدت فيها) ، وأوجه الشبه بينها وبين الآداب الأخرى ٠ كما يصعب تحديد الأنواع الأدبية من حيث الشكل فحسب دون أخذ المضمون فى الاعتبار ٠ اذ يمكن تحديد النوع الأدبى كما هو الحال فى الأمثال التى لها مايشابهها فى العهد القديم وفى أدب الأحبار ٠ فأمثال الرب لها شكل محدد : عبارة جبرية ، صيغة استفهامية ، خطاب أمرى ، تعجب نبوى ولكن المضمون وحده هو القادر على تحديد نوع الفقرة أو المقطع أو أغلب الروايات التى ليس لهـا شكل واضح مثل الحكايات الخيالية أو الأساطير ٠ ويكون هذا التصنيف مثاليا لو أن النص الأدبى يطابقه تماما ٠ ولكن الحال ليس كذلك ٠ فالتصنيف يعطى الشكل الأدبى فى حالته الخالصة ٠ ولكن فى أغلب الحالات تكون الأشكال متداخلة Mishform

رابعا ـ الأشكال الأدبية عند ديبليوس :

يحدد ديبليوس الأشكال الأدبية فى خمس هى :

١ ـ النمــوذج Das Paradigm: وهى رواية حية جامعة تحتوى على مفارقات قصيرة وتهدف الى ابراز جملة لعيسى أو عمل له مع غيــاب التفصيلات التى لا فائدة منها وغيــاب أسماء الأعلام والمواقف المعينة فى الزمان والمكان ، وغياب رسم التشخيصات ، وعدم وجود جوقة تسترعى انتباه المستمعين والمشاهدين ٠ وكل ذلك بهدف التركيز على شخص عيسى ، فقوله وفعله فى صلب الايمان الكنسى ٠ ثم تنهى الجوقة الرواية برد فعل الجماعة على المشهد ٠ ويتخلل النموذج حواران أو ثلاثة حول موضوع واحد ٠ وكل منها يتكون من رواية مستقلة مركزة حول قول لعيسى الذى يحول السؤال الخاص فى موضع خاص الى اجابة مبدئية عامة ٠ وأحيانا يجعل عيسى اجابة المحاور اجابته الخاصة كما هو الحال فى قصة امرأة كنعان ٠ وأحيانا يسبق القول اعلان تمهيدى لتأكيد المعنى وتقويته ٠ ويختم عيسى الحوار بقول له أو تعليق لتعليم التلاميذ أو لتكملة المثل ٠ ولا يشار الى المحاورين الا بطريقة غير شخصية مثل « البعض » أو باسم جمع مثل « الفريسيين » أو « الكتبة » ٠ واذا كان المحاور متحدثا رسميا باسم جماعة

يجيبه عيسى مخاطبا الجماعة كلها (باستثناء فقرة الغذاء عند شمعون والحوار حول أعظم الوصايا) ٠ واذا كانوا أصدقاء عيسى فتغيب التفصيلات مثل أقواله حول مارته ومريم ٠ النموذج اذن شكل أدبى وعمل فنى له منظر action، وبه فعـل setting ، وينتهى الى حكمة أو قول مأثور ٠ ويحدد ديبليوس للنموذج خمس خصائص : الاستقلال عن السياق الأدبى ، الايجاز والبساطة بسبب استعماله فى الوعظ ، الأسلوب واللون الدينى دون الأدبى ، الأسلوب التعليمى الذى يبرز أقوال عيسى ، النهاية بفكرة مفيدة للوعظ أو حكمة لعيسى أو فعل منه أو رد فعل للمشاهدين ٠ وهى مناظر قصيرة (من خمس الى ثمان آيات) أطولها مناقشة عيسى مع الفريسيين وأقصرها رفضه اجراء المعجزات ٠ وتحتوى على أقدم أسلوب للرواية المسيحية لذلك يسميها ديبليوس « النموذج » ٠ نشأت فى التبشير وهو النشاط الرئيسى للجماعة الأولى ٠ ولما كان التبشير شهادة عيان تظل قيمتها التاريخية كبيرة ٠ ويضع ديبليوس قانونا عاما لضبط صحتها التاريخية كالآتى : « كلما كانت الرواية قريبة من الوعظ كانت صحيحة تاريخيا » ، ومن المستبعد تغييرها الى روايات أدبية رومانسية خيالية خالصة ٠ ويضرب المثل على ذلك بروايات الجزية (مرقص ١٢ : ١٣ ـ ١٧)(٧) ٠

٢ ـ القصـــة Die Nouvelle (Tale, Novel) : وهـى رواية مختلطة تفصل عن قصد ردود فعل الدهماء تجاه عيسى الذى يعيد ابنة زائير الى الحياة ٠ فتعطى الرقم الصحيح بمناسبة تكاثر الخبز ٠ كما أنها تصوغ حوارا بين عيسى ومساعديه ٠ ولكن أقوال عيسى تفقد أهميتها أمام الرواية ذاتها ووصف المناظر وسرد الحوادث ٠ وهى تدور حول معجزات عيسى فى معظمها ٠ ولم تنشأ فى صورتها الحالية من الوعاظ بل من الرواة والمعلمين الذين رووا قصة حياة عيسى بمزيد من التصوير وان لم يكن بفن ٠ ومع ذلك يظهر الأسلوب الأدبى فى الرواية أكثر مما يظهر فى النموذج ٠ تأتى

---

(٧) وكذلك يشير ديبيليوس الى النماذج الآتية : مرقص : ٢ : ١ ـ ١٢ ، ١٨ ـ ٢٢ ، ٢٣ ـ ٢٨ : ٣ : ١ ـ ٥ ، ٢٠ ـ ٣٠ ، ٣١ ـ ٣٥ ، ١٣ ـ ١٦ ، ١٢، ١٣ ـ ١٧ ، ١٤ : ٣ ـ ٩ ٠ كما يشير الى نماذج أخرى أقل وضوحا مثل مرقص ١ : ٢٣ ـ ٢٧ ، ٢ : ١٣ ـ ١٧ ، ٦ : ١ ـ ٦ ، ١٠ : ١٧ ـ ٢٢ ، ٣٥ ـ ٤٠ ، ٤٦ ـ ٥٢ ، ١١ : ١٥ ـ ١٩ ، ١٢ : ٢٣ ، لوقا ٩ : ٥١ ـ ٥٦ ، ١٤ : ١ ٦ ٠

أولا قصة المرض ثم « تكنيك » المعجزة ، وأخيرا نجاح الفعل المعجز ٠ فالقصة تنتمى الى أسلوب أدبى أرقى من النموذج ٠ وهى تشبه النموذج فقط فى أنها روايات فردية كاملة فى ذاتها ، ولكنها تختلف معها بعد ذلك ٠ فالقصة أطول من النموذج ، وتحتوى على وصف تفصيلى موسع من وضع الراوى أو المعلم الذى يعشق فنه ويحب ممارسته ٠ ولا يوجد بها بواعث دينية لأنها فى رأى ديبليوس لم تكن فى التبشير ، ولم يكن لها وضع مركزى فى الكنيسة ، وكانت أقرب الى الروايات الدنيوية ذات الطابع البرجماتى ٠ لم تكن غايتها تعليمية مثل النموذج ٠ ولذلك تتناقض فيها أقوال عيسى ذات القيمة العامة أو لا تنتهى الى أى نتيجة ٠ وقد نشأت القصة كشكل أدبى عند ديبليوس من ثلاث طرق : الطريق الأول ، تطويل النماذج خارج سياق الوعظ ٠ فقد اعتاد الرواة والمعلمون القصص طبقا لروايات المعجزات أو بأسلوب المفارقات الشائعة ٠ فقدموا مضمون المعجـــزة وجعلوه أكثر غنى من النموذج ، واستعملوا كل عناصر الرواية لجعل القصة أكثر حياة وغنى ٠ والثانى : تقديم بواعث خارجية ربما غريبة على النماذج الأولى اذ يشعر ديبليوس مثلا أن قصة سير عيسى على الماء (مرقص ٦ : ٤٥ ـ ٥٢ ، متى ١٤ : ٢٢ ـ ٣٣) ربما نشأت من دخول باعث التجلى الالهى على الأرض فى رواية بدائية عن عيسى وهو يساعد الناس فى موقف صعب مثل هبوب عاصفة وشدة الرياح وهياج الأمواج ٠ أما الطريق الثالث فاستعارة مواد خارجية من الآداب الشعبية أو الدينية القديمة ، وفى هذه الحالة كانت تؤخذ القصة كلها ٠ وفى الأدب الهلينى هناك قصص مشابهة تم استبدالها بالأساطير وتختفى فيها الحدود بين الله والمبعوث الالهى ٠ وأول قصة فى مرقص شفاء الأبرص (مرقص ١ : ٤٠ ـ ٤٥)(٨) ٠

٣ ـ الحكاية **الخيالية** Die Legende : وهى رواية دينية حول قديس اهتم الناس بأعماله وبمصيره ٠ ظهرت فى الكنيسة تلبية لرغبة مزدوجة : الرغبة فى معرفة شىء عن الفضائل الانسانية وعن كثير من القديسين رجالا

---

(٨) ويعطى ديبلوس القصص الآتية من الوحدات الآتية : مرقص ٤ : ٣٥ ـ ٤١ ، ٥ : ١ ـ ٢٠ ، ٢١ ـ ٤٣ ، ٦ : ٣٥ ، ٤٥ ـ ٥٢ ، ٧ : ٣٢ ـ ٣٧ ، ٨ : ٢٢ ـ ٢٦ ، ٩ : ١٤ ـ ٢٩ ، لوقا ٧ : ١١ ـ ١٦ ، أنظر أيضا :
Dibilius, **From Tradition** ...,70-103; **Fuller Critical...**, p.78; E. V. McKnight, op. cit., 22-3.

ونساء فى قصة عيسى ، والرغبة التى تطورت بعد ذلك لمعرفة عيسى ذاته على هذا النحو كما هو واضح فى قصة المسيح عندما كان عمره اثنى عشر عاما (لوقا ٢ : ٤١ ـ ٤٩) التى تكشف بوضوح عن سمات الحكاية الخيالية ٠ وهى تربط بين النموذج والقصة كنقيضين ٠ فبينما النموذج صياغة مسيحية من أجل التربية الدينية ، والقصة تعبير عن العالم المحيط بأسلوب دنيوى فان الحكاية الخيالية مقولة من الأدب الشعبى ومن العالم المحيط أيضا ولكنها ليست دنيوية تماما بل تهدف الى التربية الدينية أى أنها قصة دينية تروى فى موالد القديسين والأولياء ٠ يظهر فيها الاهتمام بالأسباب مثل الاهتمام بالحياة الشخصية وهو مايفرقها عن الحكايات الخيالية فى الأدب الشعبى ٠ ويتضح ذلك فى رواية الآلام فهى حكاية خيالية للعبادة بالمعنى السببى من أجل تمثيل الحوادث المؤلمة لادانة عيسى وموته ، يجد فيها المستمع أو القارىء التعبير عن الارادة الالهية التي هى السبب فى تعظيم المسيحيين لهذه الآلام ٠ تطورت القصة وأصبحت قصة خيالية شخصية تروى أعمال انسان وتجاربه التى بسببها يعظمه الله ويخصه بقدر خاص ٠ يقوم بالمعجزات ، ويصالح الأعداء ، ويستأنس الحيوانات ، وتقوده الأزمات والمخاطر فى النهاية الى الخلاص ٠ وفى شهادته تظهر آيات الفضل الالهى ٠ فاذا كان النموذج يتميز بنقص فى التصوير ، والقصة بمزيد من التفصيلات حول الأفعال دون تصوير الشخصيات فان الحكاية الخيالية تتناول المصير البشرى ، والانسان آية من آيات الله ٠ واذا كان النموذج والقصة يتعاملان مع الله بعد أن أصبح انسانا فان الحكاية الخيالية تتعامل مع الانسان الذى فى طريقه لأن يصبح الها ٠ ومن الطبيعى أن الحكاية الخيالية لم تقع تاريخا ٠ ويعترف ديبليوس أن اهتمامات الراوى الدينية قد تؤدى الى التركيز على المعجزة على نحو لا تاريخى والى تعظيم البطل والى تحولات أشكال حياته transfiguration ومظاهر تجليها ٠ ومع ذلك من الخطأ انكار المضمون التاريخى لكل حكاية خيالية على الرغم من عدم اهتمام الراوى بالتأكيد التاريخى وعدم معارضته لأية زيادة فى المادة عن طريق الأمثلة المتشابهة فى الأدب اليهودى وفى آداب الشرق القديم ، مثل قصة بوذا ٠ وفى كل هذا النوع من الأدب تنطبق قوانين « البيوجرافيا »(٩) ٠

---

(٩) ويعطى ديبليوس أمثلة من حكايات امرأة بيلاطوس والعثور على حمار ، والعثور على غرفة فى العشاء الأخير ، ولادة عيسى وعذرية مريم ٠ أنظر :

=

٤ ـ القـــول Die paranese (saying,exhortations):

بالرغم من تأكيد ديبليوس على مادة الرواية فى الأناجيل المتقابلة فانه يتناول أيضا أقوال عيسى نظرا لحاجة التبشير له فى التعليم الدينى . وكما أخذ اليهود الحياة العصرية فى زمان عيسى قواعد لهم للحياة والعبادة على نحو أكثر جدية من أخذهم التراث التاريخى واللاهوتى كذلك تناول المسيحيون أقوال عيسى بجدية أكثر مما تناولوا الروايات . كانت الأقوال مهمة لتداولها الحياة المسيحية وطرق العبادة . نقل المعلمون الأوائل البشارة الأولى مملوءة بأقوال عيسى ، فقد كانت معتبرة الهاما من الروح القدس أو من الرب ، وكانت البشارة كلها فى الرب ان لم تكن من الرب . ثم اعترتها بعض التغيرات عندما ركز التراث على طابع الوعظ والارشاد والتعليم للأقوال . فتغيرت معانى الكلمات التى لم يكن لها هذا الطابع من قبل . كما ظهر ميل جديد لادخال أقوال حول طبيعة المسيح من أجل الحصول من الأقوال ليس فقط على قواعد الحياة الشخصية لحياة الانسان بل لاستنباط بعض الاشارات حول طبيعة الشخص الذى تفوه بها . وسارت الكنيسة فى هذا التيار الى أبعد حد . هذه الأقوال هى التى فضلها مرقص فى انجيله دون الروايات . وهنا تأتى الأمثال parables لتصوير معانى الأقوال(١٠) .

٥ ـ الأسـطورة Der Mythus: هى رواية تقص أفعالا من طرف واحد ، وهو الله ، على عكس النموذج الذى يحتوى على أقوال المعلم دون أقوال الله أو أفعاله . وتصوغ حياة الشخص فى صورة الهية فيأتى التألم بأمر الهى ويبعث من جديد بأمر الهى الى عظمة الهية جديدة . والأساطير فى الأناجيل المتقابلة قليلة ويحددها ديبليوس فى ثلاث : معجزة العماد (مرقص ١ : ١ ـ ١١) وامتحان عيسى (مرقص ١ : ١٢ ـ ١٣) والتجلى الالهى (مرقص ٩ : ٢ ـ ٨) . وتختلف الأناجيل فيما بينها فيما يتعلق بهذا الجانب الأسطورى . فانجيل مرقص أسطورى من حيث الشكل وليس

= Dibilius, From Tradition..., pp. 104-32. McKnight, op. cit., 24 ; Hoffmann, op. cit., p.168.

(١٠) Dibilius, **From Tradition...**, pp.233-65; McKnight,op.cit., pp.24-5.

من حيث المضمون . ولم يظهر نص بعث المسيح فى الأناجيل حتى ظهور انجيل بطرس . بل ان هناك نقصا فى التمثيل الأسطورى فيما يتعلق بقدوم المسيح على الأرض ، اذ أن له أما وأسرة وميلادا وأقارب وأصدقاء . ولا يعنى ذلك أن عيسى أسطورة ، فالنماذج لا تتحدث عن بطل أسطورى . ويؤكد ديبليوس أن قصة عيسى ليست أسطورية فى نشأتها لأن النماذج الأولى وهى أقدم الشواهد على عملية تكوين التراث لا تعطينا أى بطل أسطورى . بل نشأت الأساطير حول المسيح متأخرة عن تكوين الأناجيل وتحت أثر رسائل بولس . فبولس هو مؤسس أسطورة المسيح . ولها مايشابهها فى العهد القديم مثل صعود الياس الى السماء وفى التراث الهلينى فى فداء الله أو نصف الاله . وقد تحول كثير من هذه الأساطير الى أساطير مسيحية مثل ابن الاله والبعث(١١) .

خامسا ـ الأشكال الأدبية عند بولتمان :

قدم بولتمان تحليلا مفصلا لكل مواد الأناجيل المتقابلة داخل اطار التمييز بين أقوال عيسى والرواية . وقسم الأقوال الى مجموعتين رئيسيتين : المقاطع وأقوال الرب . ثم تناول على نحو مستقل أقوال الأنا والأمثال بالرغم من انتمائهما الى أقوال الرب من حيث المضمون ثم قسم مادة الرواية الى مجموعتين رئيسيتين : قصص المعجزات ، والروايات التاريخية مع القصص الخيـــالية .

١ ـ المقــــاطع Apothegma : وهى تشبه النمـــاذج عند ديبليوس وتتضمن أقوالا قصيرة لعيسى فى سياق مختصر . ولما كان بولتمان لا يوافق على أن هذا الشكل نشأ من التبشير فى كل حالة لذلك يفضل استعمال كلمة «مقطع» بدلا من «نموذج» ، وهى كلمة من الأدب اليونانى تفيد القول القصير البليغ التعليمى ، يسميها تيلور «قصةمشافهة» Pronuoncement story والبرتز « مناقشة » Controversy ، وفاشر Fasher « حـــوارا » . ويقسم بولتمان المقطع الى ثلاثة أنواع ، لكل منها سياقها وأسبابها المختلفة

(١١) Dibilius, From Tradition... pp. 266-86; McKnight, op. cit., p. 24.

عن الأخرى · الأول : حوار الصراع Streitgespräche وينشـــأ من النقاش حول موضوعات مثل شفاء عيسى أو سلوكه وسلوك تلاميذه ، كما هو الحال فى شفاء الرجل ذى اليد اليابسة يوم السبت (مرقص : ٣ : ١ ـ ٦) · وهو أسلوب أدبى نشأ فى الكنيسة وهى فى نقاشها مع معارضيها حول موضوعات الشريعة · والثانى : حوار المدرسة Schulgeschpräche وينشأ من الأسئلة التى يوجهها الخصوم مثل السؤال الخاص بأحد الكتبة (مرقص ١٢ : ٢٨ ـ ٣٤) · وبالرغم من وجود أوجه تشابه بين الاثنين الا أن حوار المدرسة لا يبدأ بالنقاش بل فى معظم الأحيان بسؤال موجه الى المعلم من أحد الباحثين عن المعرفة · والثالث : المقاطع البيوجرافية ، وهى تقارير أو روايات تاريخية مثل قصة لوقا (٩ : ٥٧ ـ ٦٢) · وقد سميت هكذا لأن المقطع يحتوى فيما يبدو على معلومات حول عيسى ، تبدأ بالموعظة لأنها أفضل الأساليب والنموذج الأمثل فى التربية الدينية ، وتساعد على تقديم المعلم كمعاصر حى ، وتطمئن الكنيسة على أملها فيه · والأنواع الثلاثة أبنية مثالية نشأت داخل الكنيسة وليست تقارير تاريخية · صحيح أن عيسى قد دخل فى نقاش وفى صراع ، وكان موضع تساؤل حول أسلوب الحياة وأعظم الوصايا وغيرها · وصحيح أيضا أن بعض المقاطع قد تحتوى على بعض البقايا التاريخية ، وأن قول عيسى المباشر قد يرجع اليه شخصيا ولكنها كما هى الآن أبنية كنسية من الكنيسة الفلسطينية ، كما يدل على ذلك مقارنتها بأدب الأحبار المشابه · ويتفق بولتمان مع ديبليوس فى أن المقطع قد تطور وأصبح قصة تبعا للاهتمام بالتاريخ وبرواية التاريخ · فبمجرد مايقابل المقطع أهمية فى التاريخ أو رواية فى التاريخ فانه سرعان مايتطور الى عبارات أكثر دقة فيوصف السائلون ، على وجه الدقة ، بأنهم أعداء عيسى أو من تلاميذه بينما كانوا فى البداية مجهولين(١٢) ·

٢ ـ أقوال الـرب Herrenworte : ويقسمها بولتمان بدورها الى

---

(١٢) R.Bultmann, **Gechichte der synoptischen Tradition** (Göttingen, 1961),pp.8-73;**Form Criticism,** pp. 37-46;McKnight, op.cit.,pp.25-7; Fuller, **Critical...**,pp. 84-9.

ثلاث مجموعات رئيسية طبقا لمحتواها بالرغم من وجود بعض الفروق فى أشكالها وهى :

(أ) الحكم (Proverb) Logein : وفيها يظهر عيسى على أنه معلم الحكمة مثل معلمى الحكمة فى اسرائيل وفى الشرق كله ، ويميز بولتمان بين ثلاثة أشكال تكوينية للحكم مشروطة بالأقوال ذاتها موجودة كلها فى أدب الحكمة ، وليس فقط فى أقوال الحكمة فى الأناجيل المتقابلة ، الأول : الشكل الاعلانى Declarative والتأكيدى Assertive يضع مبدأ ويعلن عنه ويتعلق بالأشياء المادية أو بالأشخاص مثل « وانما يتكلم الفم من الفضل مافى القلب » (متى ١٢ : ٣٤) ، « فلا تهتموا بشأن الغد فالغد يهتم بشأنه ، يكفى كل يوم شره » (متى ٦ : ٣٤) ، « لأن العامل مستحق أجرته » (لوقا ١٠ ـ ٧) ، « لأن المدعوين كثيرون والمختارون قليلون » (متى ٢٢ : ١٤) ، « فانه حيث تكون الجنة فهناك تجتمع النسور » (متى ٢٤ : ٢٨) ، والثانى : الشكل الأمرى Imperative أو المقارن Comparative الحث على شىء والنداء عليه مثل « أيها الطبيب ، اشف نفسك » (لوقا ٤ : ٢٣) ، « دع الموتى يدفنون موتاهم » (متى ٨ : ٢٢) ، والثالث : الشكل التساؤلى Interrogative الذى يضع الاجابة فى صيغة سؤال مثل « ومن منكم اذا صمم يقدر أن يزيد على قامته ذراعا واحدة » (متى ٦ : ٢٧) ، «هل يستطيع بنو العرس أن يصوموا مادام العروس معهم» (مرقص ٢ : ١٩) . وقد حدث تطور لهذه الحكم حتى بعد تدوينها . وبالتالى يكون السؤال : هل ترجع كلها الى عيسى التاريخ ؟ وتصعب الاجابة اذا عرفنا أن هذه الحكم لها مايشابهها فى أدب الحكم عند اليهود (قارن لوقا ١٤ : ٧ ـ ١٢ مع كتاب الحكم ٢٥ : ٦ ـ ٧) . ويضع بولتمان ثلاثة احتمالات : الأول أن عيسى نفسه قد صاغ بعضها فى الأناجيل المتقابلة ، والثانى أنه قد استغل البعض الآخر المعروف فى عصره ، والثالث أن الكنيسة الأولى قد وضعت على لسان عيسى كثيرا منها من مخزونها فى الأدب الشعبى اليهودى ، وينتهى بولتمان الى القول بأن أقوال الحكم أقل الأقوال صحة فى أقوال عيسى ، وبالتالى فهى أقلها دلالة على عيسى التاريخ . ويتفق مع ديبليوس فى رصد هذا التشابه بين الأنواع الأدبية فى الأناجيل وفى الأدب اليونانى وفى أدب الأحبار وفى كتابات آباء الكنيسة الأوائل مثل Charia التى تعنى قولا أو مثلا لشخص فى موقف معين ، Gnome

التى تعنى مثلا أو حكمة · وقد وجدت هذه الأنواع فى أدب الأحبار فى«الحلقة» Halakah خاصة بسؤال التلميذ بالرغم من وجودها فى سياق خاص ، وعدم صلتها بالسياق الخلقى ، أو ادخالها فى سياق بعد ذلك لاهتمام خاص ، ولها مايشابهها فى العهد القديم فى حكم سليمان وحكم عيسى ابن شيراخ وفى حكم الشرق(١٣) ·

(ب) الأقوال النبوية والأخروية ، وهى الأقوال التى يعلن فيها عيسى قدوم ملكوت الله ويحث على التوبة ويعد بالخلاص للتائبين وبالهلاك لغير التائبين مثل « قد تم الزمان واقترب ملكوت الله ، فتوبوا وآمنوا بالانجيل » (مرقص ١ : ٢٥) ، « طوبى للعيون التى تنظر ما أنتم تنظرون فانى أقول لكم أن كثيرين من الأنبياء والملوك ودوا أن يروا ما أنتم راءون ولم يروا ، وأن يسمعوا » (لوقا ١٠ : ٢٣ ـ ٢٤) ، « طوبى لكم أيها المساكين فان لكم ملكوت الله · طوبى لكم أيها الجياع الآن فانكم ستشبعون · طوبى لكم أيها الباكون فانكم ستضحكون » (لوقا ٦ : ٢٠ ـ ٢١) · ويرى بولتمان فى الرؤية الأخروية لمرقص (١٣ : ٥ ـ ٢٧) شاهدا على أن مادة من الأدب اليهودى قد نسبتها الكنيسة الى عيسى وبالتالى يكون السؤال : وماذا عن باقى المواد ؟ توحى بعض الأقوال بأن الوعى الأخروى مختلف عن التراث اليهودى وبالتالى يكون عيسى مصدره (لوقا ١٠ : ٢٣ ـ ٢٤ ، متى ١١ : ٥ ـ ٦ ، لوقا ١١ : ٣١ ـ ٣٢ ، لوقا ١٢ : ٥٤ ـ ٥٦) · ، ولكن بعض الأقوال الأخرى لا تحتوى على أى عنصر مميز لعيسى ومن ثم توحى بمصدر يهودى (متى ٢٤ : ٣٧ ـ ٤١ ، ٤٣ ـ ٤٤ ،لا ٤٥ ـ ٥١ ، متى ٢٤ : ١٠ ـ ١٢ ، لوقا ٦ : ٢٤ ـ ٣٦ ، لوقا ٦ : ٢٠ ـ ٢١) · ولا يعنى ذلك أن كل الأقوال التى لم تأت من اليهودية أنها من أقوال عيسى لأن الكنيسة قد صاغت بعضها · فبعض الأقوال النبوية كانت من وضع آباء الكنيسة الأولى ثم تمت نسبتها فيما بعد الى عيسى التاريخ · ويبدو هذا المصدر الكنسى أكثر احتمالا كلما كانت هناك صلة بين قول عيسى وشخصه أو اشارة الى مصير الكنيسة ومصلحتها بالرغم من وجود بعض الكلمات الصحيحة لعيسى التاريخ · ومع أن الجماعة الكنسية ذاتها قد صاغت كثيرا

---

(١٣) Bultmann, **Geschichte,** pp. 73-113; **Form Criticism,** pp.52-5; McKnight, op.cit., pp.27-8; Hoffmann, op.cit., pp.171-2.

من الأقوال النبوية فان المسيحيين الأوائل مدينون بعواطفهم الأخــروية الى ظهــور عيسى التــاريخ كنبى · وكثير من أقــوال عيسى فى نهــاية الأمر تشبه أقوال أنبياء بنى اسرائيل ضد المظاهر الخارجية للتقوى(١٤) ·

(د) الشرائع والأخلاق اليهودية والقواعد التنظيمية للجماعة الأولى : ومثالا على ذلك « لا شىء مما هو خارج من الانسان اذا دخله يمكن ينجسه بل مايخرج من الانسان هو الذى ينجس الانسان (مرقص ٧ : ١٥) ، « أخير يحل أن يفعل فى السبت أم شر ، أن تخلص نفس أم تهلك » (مرقص ٣ : ٤) ، « اذا خطىء اليك أخوك فاذهب وعاتبه بينك وبينه على انفراد · فان سمع لك فقد ربحت أخاك ، وان لم يسمع لك فخذ معك واحدا أو اثنين لكى تقوم على ضم شاهدين أو ثلاثة كل كلمة ، فان أبى أن يسمع لهم فقل للبيعة ، وان لم يسمع من البيعة فليكن عندك كوثنى عشار » (متى ١٨ : ١٥ ـ ١٧) ·

يرى بولتمان أن النص يمكن أن نضيفه بوضوح ضمن المواد التشريعية ، ويؤكد أن الكنيسة كانت تملك مخزونا من الأقوال الأصلية لعيسى ومنهـا الأقوال الموجزة لصراعه ضد التقوى اليهودية (مرقص ٧ : ١٥٠ ، ٣ : ٤ ، متى ٢٣ : ١٦ ـ ١٩ ، ٢٣ ـ ٢٤ ، ٢٥ ـ ٢٦) · ويرى أن هذه هى المرة الأولى التى يمكن فيها الحديث عن أقوال عيسى من حيث الشكل والمضمون فى آن واحد · وقد جمع التراث هذه الأقوال الأصلية ثم أعطتها الكنيسة شكلا جديدا ورسمتها وطورتها · وجمعت أقوالا يهودية أخرى ، وهذبتها وكيفتها بحيث تدخل ضمن كنوز التعاليم المسيحية · وأنتجت أقوالا جديدة من وعيها بامتلاك شىء جديد ثم وضعتها على لسان عيسى ·

وينسب بولتمان الى الكنيسة شواهد العهد القديم الموجودة دائما فى أقوال الصراع والأقوال التى تحتوى على القواعد التنظيمية للجماعة والأقوال الخاصة برسالتها والأقوال التى عبرت فيها الكنيسة عن ايمانها بعيسى وعمله وشخصه ومصيره(١٥) ·

---

(١٤) Bultmann, **Geschicthe,** pp. 113-38; **Form Criticism,** pp. 56-8;McKnight, op. cit., pp. 28-9.

(١٥) Bultmann, **Geschichte,** pp. 138-61; **Form Criticism,** pp. 58-60; McKnight, op.cit., p.39-30.

(د) أقــوال الأنا Ich-Worte : وهى الأقوال المنسوبة لعيسى والتى يتحدث فيها عن نفسه وعمله ومصيره بضمير المتكلم مثل « لا تظنوا أنى أتيت لأجل الناموس والأنبياء · انى لم آت لأحل لكن لأتمم » (متى ٥ : ١٧) ، « فان ابن البشر لم يأت ليخدم بل ليخدم ، وليبذل نفسه فداء عن كثيرين » (مرقص ١٠ : ٤٥) ·

ويرى بولتمان أنه من المستحيل البرهنة على أن عيسى لم يتحدث عن نفسه بضمير المتكلم ومع ذلك تواجه هذه الأقوال شــــكوك خطيرة تجعل الانسان عاجزا عن الوثوق بها ، وذلك لأن الأقوال فى مجموعها تعكس رؤية ارتدادية retrospective للكنيسة · فكثير منها يأتى من الكنيسة فى فلسطين (يشير مثلا متى ٥ : ١٧ الى المناقشات القانونية التى حدثت فى الكنيسة الأولى كـما يشــــير متى ١٥ : ٢٤ الى المناقشـــــات حول رسالة الوثنيين Gentiles) · ومع ذلك فان أقوال الأنا من وضع الكنائس اليونانية(١٦) ·

(هـ) الأمثــــال Gleichnisse (Parables) : وهى قصة مركزة تشبه القصة الشعبية بلغتها الحسية واستعمالها للغة الجدلية وأحاديث النفس Soliloquy والتكرار ، القصد منها اصدار أحكام على المستمع نفسه فى موضوعات تخص الشئون الدنيوية والعلاقات الاجتماعية وأحيانا الحياة الروحية · تحدث عيسى بطبيعة الحال بأسلوب الأمثال ثم نقلتها الكنيسة واستعملتها لصالحها الخاص · فتغير الشكل ، وأضيفت زيادات على الأمثال لتكون أكثر اتصالا ودلالة على الكنيسة المتأخرة · وتتضح هذه التغيرات فى طريقة استعمال متى ومرقص لمصادرهما المكتوبة · ولكن التغير الحاسم قامت به الكنيسة · فقد وضعت الأمثال فى سياقات خاصة وأضافت عليها مقدمات تؤثر على معنى القصص ، بل وضعت أمثلة جديدة موازية للقصة القديمة ، وصاغتها طبقا للخط العام لتدل على نفس التعاليم أو لتغيير التعاليم القديمة · وضخمت الكثير منها وزادت عليها حكايات رمزية Allegories وتفسيرات أضافته من مصادر يهودية · ويتضح من تاريخ الأمثال أن المعانى

---

(١٦) Bultmann, **Geschichte**, pp. 161-76; **Form Criticism**, pp 60-63; McKnight, op.cit., p.30.

الأصلية لكثير منها لا يمكن العثور عليها وأن البعض الآخر لا يرجع الى عيسى بل الى الكنيسة ٠

ويعطى بولتمان قاعدة للتعرف على الأمثال التى ترجع لعيسى وهى الآتية : عندما يكون لدينا من ناحية التقابل بين الأخلاق اليهودية والمزاج الأخروى الذى يميز تعاليم عيسى ، ومن ناحية أخرى تعاليم ليس بها أى سمات مسيحية(١٧) ٠

٣ ـ قصص المعجزات Wundergeschichten : وهى التى سماها ديبليوس من قبل القصة أى قصص الشفاء ومعجزات الطبيعة والتى تكون فيها المعجزة الموضوع الرئيسى ٠ وتحتوى على تفصيلات كثيرة ، وتوجد وسط المقاطع لخدمة غرضها الخاص ٠ وهى تضم كما هو الحال عند ديبليوس ثلاثة أجزاء : **الأول** : وضع المريض وتقديمه والاشارة الى طبيعة المرض وفشل المحاولات السابقة للشفاء ٠ **والثانى** : قصة الشفاء وخصائص الشافى ووصف الشفاء مع ذكر بعض التفصيلات ٠ **والثالث** : الشهادة على الشفاء بسلوك المريض ، فالكسيح يأخذ جبيرته ويسير الى المنزل ، والمجذوب يلبس ملابسه ويعقل ، ويصيح المشاهدون ويعبرون عن دهشتهم واعجابهم ويرون الشياطين المطرودة وأعمالهم الهدامة ، وتعليقهم « لم نشاهد مثل هذا من قبل » ٠

ويقسم بولتمان المعجزات الى نوعين : معجزات شفاء ومعجزات طبيعة٠ **الأولى** لها صورة واحدة تتجـاوز بيئة الأناجيل وكـما تثبت دراسـات Weinreich,Fiebig فقد كان الأحبار يقومون بالشفاء وان لم يجروا القدر الكافى منها ، وان لم يشتهر بها كبار الأحبار ذوى التعاليم المعروفة بل صغارهم ٠ **والثانية** : ليس لها سوابق فى الأدب الهلينى أو اليهودى بالرغم من المحاولات لاقامة مثل هذا التشابه ٠

ويقارن بولتمان بين قصص المعجزات فى الأناجيل المتقابلة بمثيلاتها

---

(١٧) Bultmann, **Geschichte**, pp. 179-223; **McKnight**, op.cit., pp.30-1.

فى الأدبين اليهودى والهلينى ، ويكتشف تشابها فى الأسلوب ، وأن معظمها تمت اضافته فيما بعد من الكنيسة الفلسطينية مثل هبوب العاصفة (مرقص ٤ : ٣٥ ـ ٤١) وقصص الطعام (مرقص ٦ : ٣٤ ـ ٤٤ ، ٨ : ١ ـ ٩) وشفاء الأبرص (مرقص ١ : ٤٠ ـ ٤٥) ٠ وقد يرجع القليل منها الى مصدر هلينى دون التراث الأصلى المبكر للأناجيل(١٨) ٠

٤ ـ القصص التاريخية والحكايات الخيالية Geschichteerzählung und Legende : وهى روايات دينية تربوية وليست بالضرورة قصص معجزات بالرغم من احتمال قيامها على بعض الحوادث التاريخية ٠ ويضع بولتمان القصص التاريخية والحكايات الخيالية معا لأنه يصعب التمييز بينهما ، بعضها خيالى تماما مثل قصة امتحان عيسى (مرقص ١ : ١٢ ـ ١٣) ٠ وتشبه امتحانات القديسين مثل بوذا وزاردشت والقديسين المسحين المتأخرين الذين يمتحنهم الشر ويخرجون منتصرين عليه ٠ فالبعض الآخر له أسس تاريخية ولكن تسيطر عليها أيضا الحكايات الخيالية مثل قصة تعميد يوحنا المعمدان لعيسى التى تروى واقعة تاريخية ولكن فى صورة حكاية خيالية ، ليس بهدف التاريخ ولكن من أجل التربية الدينية : تنصيب عيسى المسيح المخلص ٠ ويضع بولتمان القاعدة الآتية : عندما يكون السياق الايمان أو عبادة الجماعة تكون النتيجة حكاية خيالية ، وعندما يكون السياق حياة بطل دينى تكون النتيجة حكاية خيالية بيوجرافية ٠ ويلاحظ بولتمان أن بواعث الحكايات الخيالية فى الروايات تأتى من مصادر عديدة ٠ والبعض منها يكشف عن آثار العهد القديم واليهودية ، والبعض الآخر يكشف عن عناصر هلينية ، والبعض الثالث نما داخل الكنيسة ذاتها ٠ أما مادتها فقد أتت من بيئات فلسطينية أو يهودية هلينة أو هلينية خالصة ٠ وبصرف النظر عن المصدر النهائى وقت استعمال الكنيسة لهما فان هذه المواد قد استعملت تلبية لحاجات الايمان والحياة المسيحية(١٩) ٠

---

(١٨) Bultmann, Geschichte, pp. 223-60; Form Criticism, pp. 36-9; Hoffmann, pp.169-70; McKnight,op. cit.,pp.31-2,Fuller, **Critical...,p.89.**

(١٩) **Bultmann, Geschichte,** pp.260-328; McKnight, op.cit.,pp. 32-3; Hoffmann, op.cit., p.168.

سادسا : تاريخ الأشكال الأدبية وحياة عيسى :

أثرت مسلمات ديبليوس وبولتمان وتحليلاتهما للأناجيل المتقابلة على طريقة تناول حياة عيسى ، وذلك لأن طبيعة المصـــادر الحقيقية الوحيدة لحياته ، وهى الأناجيل المتقابلة تجعل كتابة تاريخ حياته مستحيلة ٠ لم تهتم الجماعة المسيحية الأولى التى كان لها أثرها البالغ على تكوين التراث بكتابة تاريخ حياة لعيسى من أجل التاريخ ، ولم تضع اطارا زمانيا أو مكانيا ولم تصف بيئة جغرافية أو بشرية لحياته ، بل نقلت أقوالا متفرقة وروايات متباينة باستثناء رواية الآلام ٠ أما الوحدات المتفرقة فانها لا ترجع الى عيسى ، بل كونتها الكنيسة لأغراضها الخاصة ٠ فهل يمكن حذف الاضافات هنا وهناك والرجوع الى الأشكال الأولى لزمان عيسى التى نشأت فى الكنيسة والتى من خلالها يمكن معرفة عيسى التاريخ قدر الامكان ؟ وللاجابة على هذا السؤال كتب كل من ديبليوس وبولتمان كتابا عن عيسى ٠ وابتداء من مسلمات متشابهة ينتهيان الى نتائج مختلفة ، خاصة فيما يتعلق بطريقة استعمال التراث لكتابة حياة عيسى ، ومقدار الصحة التاريخية التى يعزوها كل منهما للأشكال الأدبية ٠

ولكتابة تاريخ حياة لعيسى يقترح بولتمان أولا ثلاثة مقاييس لصحة النصوص تقوم كلها على معيار واحد هو التمييز Distinctiveness الأول عند معارضتها للأخلاق والتقوى اليهودية ، والثانى عندما تكشف عن المزاج الأخروى الذى يميز بشارة عيسى ، والثالث عندما لا تكشف عن تعاليم مسيحية خاصة ٠ ويزيد O. Cullman عليه مقياس الاتفاق أو الاختلاف مع اليهودية أو مع الكنيسة المتأخرة آخذا فى الاعتبار نشاط الكنيسة فى صياغة الوحدات أو خلقها ٠ كما يقترح جرمياس Jeremias مقياسين آخرين معتمدا على المعيار اللغوى البيئى ٠ الأول عندما تكشف النصوص خصائص آرامية : صيغة شعرية ، مترادفات ، ألفاظا عكسية ، ترجمة من الآرامية الى اليونانية ٠ والثانى عنـــدما تكشف عن بيئة فلسطينية ٠ ويقترح بوركت F.C.Burkitt مقياس الاتفاق بين الوحدات المختلفة فى انجيل مرقص ومتى باعتبارهما أقدم الأناجيل ٠ ويقترح كارلستون C.E.Carlston مقيـــاس الاتســـاق Consistency أى الاتفاق مع تعاليم عيسى أو الاختلاف معها ٠ بل ويمكن تطبيق هذه المقاييس كلها فى كل مرحلة من مراحل تدوين

التراث · يطبقها شميت K.L.Schmidt على مرحلة التدوين ابتداء من نقد المصادر والتعرف على منهج التدوين التاريخى · كما يمكن تطبيقها على المصادر الأولى وحدها كنقد للمصادر فحسب دون الانتقـــال الى كيفية التدوين · ويمكن تطبيقها على مرحلة التراث الشفاهى الهلينى والفلسطينى كما فعــــل دود C.H.Dodd ويمكن تطبيقها أخيرا على تراث عيسى وحده خاصة مقياس التمييز · أما مقياس الاتساق فانه يمكن تطبيقه فى كل مرحلة من مراحل التدوين(٢٠) ·

وبعد وضع هذه المقاييس نشر ديبليوس كتابه عن عيسى فى ١٩٣٩ على أساس عمله السابق عن تاريخ الأشـــكال الأدبية ورأى أنه من الضرورى التمييز بين الصدق التاريخى للوحدات المتعددة للتراث على أساس أشكال هذه الوحدات ، باستثناء قصة الآلام فهى الوحيدة التى يعزو لها الصدق التاريخى · فالنماذج أكثر الأشكال اقترابا من التاريخ لأنها مثل قصـــة الآلام نشأت مبكرا بفضل شهود عيان بامكانهم التصحيح والمراقبة للتراث ، ويؤكد صدقها التاريخى مكانتها فى الكنيسة فقد نشأت مع التبشير · وطبقا للقاعدة ، بقدر قرب الرواية من الوعظ تكون أقرب الى الصدق وأقل مدعاة للشـــك ، وأقل احتمــــالا للتغيير أو المؤثرات الرومانسية أو الخيـــالية legendary أو الأدبية · ومع ذلك فهى صحة تاريخية نسبية لأنها تخدم غرض التبشير · ولهذا فانه لا يمكن قص الروايات بطريقة محايدة بل لابد من تربية مطالب المستمعين ، وتدعيم الرسالة والبرهنة عليها · ومن ثم فقد تم تقديمها بناء على باعث موجه وتحقيقا لغرض خاص ·

أما القصص والحكايات الخيالية فانها أقل قيمة من الناحية التاريخية من النماذج بسبب طبيعتها الخاصة · وتختلف فيما بينها من حيث درجة الصدق · ولما كانت نشأتها بطرق ثلاث : بتطوير النماذج أو بادخال بواعث خارجية أو بادخال مواد خارجية فان الحكم التاريخى على قصة يعتمد على مصدرها · يمكن افتراض الصحة عندما تتطور القصة عن نموذج ، ويمكن الشك فى الصحة عندما يكون للقصة مصدر غير مسيحى · ولا يجب استبعاد

---

(٢٠) McKnight, op.cit.,p. 33; **Critical**..., pp.94-8.

الحكايات الخيالية كحوامل للتاريخ لأنهـــا فى نواتها تحتوى على بعض المضامين التاريخية ٠ يثق ديبليوس بوجه عام بالصدق التاريخى للأقوال ٠ فقد تم نقلها بأمانة بفضل ذاكرة أتباعه وتعظيمها لأقوال المعلم ٠ ويمكن الشك فى صحتها عندما تتدخل ظروف الكنيسة القائمة ومشاكلها واستعمالها ونقلها لهذه الأقوال لحسابها الخاص ٠ ولما كانت الأقوال تتعلق بتجربة عيسى وحياته ومصيره فانه يجب الحذر من الأقوال تاريخيا لأن الجماعة لا يمكنها أن تعبر عن نفسها تجاه قدره ومصيره دون أن تعبر عما تعتقده الآن وتعرفه بعد الواقعة بفضل الايمان بالقيامة ٠ ومع أنه يمكن الاعتماد على الأقوال باعتبارها صحيحة تاريخيا الا أن على المؤرخ أن ينظر الى التراث ككل وليس الى قول واحد يتفق أو يختلف مع مجمل التراث ٠ وينتهى ديبليوس الى أنه يمكن استعمال الروايات والأقوال بعد نقدها لكتابة تاريخ حيـــاة عيسى ٠ ويقوم بذلك بالفعل بعد مناقشته للخلفية التاريخية والدينية والبيئية التى نشأ فيها عيسى ويفحص السمات العامة للحركة بين الجماهير التى قادها رجل مقدس ونبى من الجليل ٠ ثم يتناول تعاليم عيسى فيما يتعلق بشخصه وعلاقته بالله ، وبمبادئه الأساسية الخاصة بالحيـــاة وملكوت السماوات ، والقوى المضادة لعيسى والتى أدت الى موته ، وشهادة الكنيسة على بعثه ٠ يستعمل ديبليوس تاريخ الأشكال الأدبية لكتابة تاريخ حياة عيسى وهو على ثقة كاملة بوجود عيسى فى التاريخ(٢١) ٠

أما بولتمان فقد نشر كتابه عن « عيسى » فى ١٩٢٦ وأضافت الترجمة الانجليزية له فى العنوان « الكلمة فى « **عيسى والكلمة** » تأكيدا على استعمال منهج تاريخ الأشكال الأدبية فى كتابة تاريخ حياة عيسى دون العقيدة وابتداء من تصنيف الأقوال ٠ ويبدأ بولتمـــان بالشك فى امكانية وجود أى بحث تاريخى حول عيسى ووضع اعتراضات رئيسية واثارة شكوك أساسية حول شرعية مثل هذا البحث ٠ وبالتالى فلا يمكننا معرفة شخصية عيسى ، حياته أو مماته ، فلا توجد كلمة واحدة يمكن البرهنة على صحتها ٠ ان كل مايمكن معرفته عن شخص عيسى هو أننا لا نعلم عنه شيئا ! ومع ذلك يحاول بولتمان

---

(٢١) Dibilius, **Die Botschaft von Jesus Christus/The Message of Jeous Christ,** trans. F.C. Grant (New York, 1939); **From Tradition**..., pp. 287-301.

كتابة تاريخ حياة لعيسى ابتداء من تحليله لمدى الصحة التاريخية للاشكال الأدبية . فنظرا لطبيعة الرواية يشك بولتمان فى صحتها التاريخية . وبطبيعة الحال فانه لا يشك فى أن عيسى قد عاش ، وقام بعديد من الأعمال التى ينسبها اليه التراث ، ولكنه يشك فى أن تكون الرواية التى ترصد حياته صحيحة تاريخيا . لذلك لا يمكن اعطاء تاريخ حياة لعيسى أو رسم صورة لشخصه . ولا يمكن معرفة شىء عن شخص عيسى وحياته نظرا لأن الكنيسة الأولى لم تكن تهتم بهما . وما تبقى لدينا مجرد شذرات أو حكايات خيالية . لا توجد مصادر أخرى لحياة عيسى ومع ذلك لا يشك أحد فى وجود عيسى كمؤسس لحركة ظهرت أولا فى جماعة فلسطين بالرغم مما يثار من شك حول موضوعية الصورة وصدقها التى رسمتها الجماعة له فى تراثها . ولا يشك بولتمان فى الأقوال قدر شكه فى الروايات . وبمقدار القليل الذى لدينا عن حياته وشخصه فاننا نعلم أكثر عن رسالته من خلال أقواله ، وذلك يسمح لنا بعمل صورة له . ومع ذلك ترجع الأقوال والروايات الى الجماعة المسيحية الأولى التى نقلت أقوال عيسى أو وضعتها على لسانه . ولكن كيف يمكن التمييز بين الاثنين ؟ ان العلم بأن الأناجيل المتقابلة قد تم تأليفها باليونانية فى الجماعات الهلينية بينما عاش عيسى مع الجماعة المسيحية الأولى فى فلسطين وتكلم الآرامية قد يساعد على الاجابة على السؤال . فكل شىء فى الأناجيل المتقابلة يبدو وكأنه نشأ فى المسيحية الهلينية — سواء فى اللغة أو فى المضمون — يجب استبعاده كمصدر لتعاليم عيسى .

ان كل ماتم نقله فى التراث لا يرجع الى عيسى لأنه كانت هناك كنيسة فلسطينية تتحدث بالآرامية حتى بعد زمان عيسى . يجب اذن التمييز بين مستويات عدة من المنقول الفسطينى . كل مادة تكشف عن مصلحة خاصة أو آراء كنيسية محددة أو مايميز التطور المتأخر يجب استبعادها كمصدر ثانوى . وبهذه الطريقة يمكن تحديد المستوى الأول قدر الامكان . حتى هذا المستوى قد لا يرجع الى عيسى ذاته بل قد يكون نتيجة لعملية تاريخية معقدة تمت فى شعور الجماعة المسيحية الأولى . ان كتاب بولتمان عن « عيسى » هو فى حقيقة الأمر دراسة لرسالته . ويشير عيسى هنا الى مجموعة من الأفكار في المستوى الأول للأناجيل المتقابلة . يقول التراث ان عيسى

حامل لرسالة ، ومن ثم احتمال وجوده كبير · وكل انسان حر فى أن يضع عيسى « بين قوسين » أو كاختصار لظاهرة تاريخية ارتبطت به(٢٢) ·

سابعا - تطور المدرسة والردود على الاعتراضات :

تطورت مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية بعد مؤسسيها الأوائل وتشعبت الى جناحين رئيسيين : الأول يريد المحافظة على مكتسبات المنهج الجديد مقتفيا آثار ديبليوس وبولتمان وما أكثر ممثليه فى الجامعات ومراكز البحوث والمعاهد الدينية دون ابداع جديد ولكن باعطاء مزيد من التطبيقات والبراهين على صحة المسلمات · والثانى محافظ يريد الابقاء على المنهج مع التقليل من أخطاره بالنسبة للعقيدة والتاريخ واستعماله لحسابه الخاص · اذ أصبح من المستحيل التنكر لقيمة المنهج وان كان من الممكن تغيير بعض النتائج والتخفيف من حدتها أو استعمال ألفاظ ومسميات أخرى حفاظا على الايمان فى قلوب الناس والتخلى عن الصدق العلمى ومجافاة الشجاعة الأدبية · وقد اتجه الجناح المحافظ لاثبات عدة نتائج هى فى الحقيقة مسلمات مضادة لمسلمات المدرسة بدعوى نتـائج البحث والدراسة ، وعلى رأسها اثبـات الصحة التاريخية لمرقص وللأناجيل المتقـابلة بل وتاريخية النصوص ، وامكانية العودة الى عيسى كمصدر لهذه النصوص القديمة ، والاقلال من تدخل الكنيسة فى وضع التراث وخلق الأقوال وتفسير النصوص ، وصياغة العقائد وربط المسيحية باليهودية أكثر منها بالتراث اليونانى تحقيقا للاستمرار ومنعا لآثار الوثنية ، والاعتماد على بولص ويوحنا والربط بينهما وبين الأناجيل المتقابلة وعدم استبعاد العقائد نهائيا من نقد النصوص ·

استمر بعض ممثلى هذا الجناح فى استعمال « نقد المصادر » وحدها دون « نقد الأشكال » والعودة بالنقد الى القرن الماضى والدراسات التقليدية فهى أقل خطرا على العقيدة مما كان يظن من قبل · واستمروا فى تحليل نصوص الأناجيل الأربعة لاثبات صحتها التاريخية ضد نزعات النقد كما فعل

---

(٢٢) R.Bultmann **Jesus and the Word** (New York, Scribner and Sons, 1958) ; Jesus Christ and Mythology (New York, Scribner and Sons,1958) ; Mcnight, op.cit., pp. 35-7.

شـــتريتر B.H.Streeter ، وهيـــدلام Headlam(٢٣) · كما حاول البعض الآخر تحدى « نقد الصور » ، فأنكر دود C.D.Dodd أن يكون الاطار العام للوحدات المستقلة بنـاء مصطنعا · وميز بين الوحـدات المسـتقلة والمجموعات الكبرى والخطة العامة لرسالة عيسى · وجعل هذه الأخيرة من وضع عيسى نفسه وليست من وضع كاتب الانجيل · كما حاول مانســـون T.W.Manson اثبات الصحة التاريخية للأناجيل معتمدا على نقد المصادر ورافضا خلق الكنيسة للتراث · أما مؤسسا المدرسة الاسكندنافية ريزنفلد H.Riesenfeld وجرهاردســـون B.Gerhardsson فقد أثبتا أن عيسى أعطى مادة ثابتة سواء فى الأقوال أو فى الروايات الى تلاميذه لنقلها الى الآخرين · فقد وجدت هذه الوحدات أولا فى صورة شفاهية ثم دونت بعد ذلك · ولكن ترجع بداياتها كلها الى عيسى ذاته · وقد حدث ذلك أيضا فى نقل التراث اليهودى·وكان بولص ذاته حاملا لتراث الأناجيل بالاضافة الى علمه بالتراث المسيحى(٢٤)·وقد أثر فريق ثالث من الباحثين الانجليز والأمريكيين الاستعمال الحذرلنقد الأشكال، وعدلوا منبعض تصنيفات ديبليوس وبولتمان· فالبعض منها فى رأيهم لا يساعد على شيء ، والبعض الآخر يخرق قاعدة التصنيف ذاتها · واعتبروا أن نقد الأشكال هو نقد تاريخى وأن الروايات والأقوال ترجع الىعيسى نفسه·وهذه هىنتيجة دراسات ايستون B.S.Easton أما تيلور V.Taylor فقد حاول اثبات الصحة التاريخية للأناجيل بأنها ترجع الى شهود عيان ، لم تخلق الكنيسة شيئا منها·كما أنه لا يمكن تحليل المواد كلها ابتداء من الأشكال· ولا يوجد تبرير كاف عند بولتمان لتصنيف أقوال

---

(٢٣) B.H.Streeter, **The Four Gospels: A Study of Origins** (London, Macmillan, 1924); A.C.Headlam, **The Life and teachings of Jesus the Christ** (London, John Murray, 1927).

(٢٤) C.D.Dodd, **New Testament Studies** New York, Scribner and Sons, 1952);

T..Manson, **The Teachingof Jesus** (Cambridge, Cambridge University Press, 1931); H.Riesenfeld, **The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of «Formgeschichte»** (London, A.R.Mowbray, 1957); B.Gerhardsson, **Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Tradition in Rabbinic Judaism and Early Christianity** (Lund, C.W.K.Gleerup, 1961).

عيسى الى حكم وأقوال نبوية وأخروية ، وقوانين تشريعية وقواعد تنظيمية للجماعة ٠ أما ليتفوت R.H.Lightfoot فانه ركز أبحاثه على الكشف عن أهداف كتاب الأناجيل وآرائهم وعقائدهم وأصبح مؤسس « النقد التدوينى » ، وتحول الى موضوع مستقل عن « نقد الأشكال »(٢٥) ٠ وقام فريق رابع باستعمال منهج لنقد الأشكال فى دراسة الأمثال التى كان الناس يظنونها قبل النقد حكايات رمزية allegories ٠ولكن ابتداء من يولشر A.Jülcher وضع الناس والحوادث والموضوعات داخل القصص ضمن الوقائع التاريخية٠ وأصبحت القصص والمقارنات وأوجه الشبه من عمل عيسى نفسه استقاها من الحياة اليومية لجعل رسالته أكثر حيوية ووضوحا وفسرها بأوسع المعانى وأشملها ٠ وتابعه دود C.H.Doddوأنكر أن تكون حكايات رمزية ، وأنه يجب تفسيرها فى ظروفها الخاصة دون اطلاق للمعنى ، وداخل اطار رسالة عيسى وقدوم ملكوت السموات ٠ أما جرمياس J.Jeremias فقد نسب لها صحة تاريخية وأرجعها الى عيسى نفسه(٢٦) ٠

ولقد حاول هذا الجناح المحافظ اعادة النظر في أثر نقد الأشكال على امكانية كتابة تاريخ عيسى واستحالة مثل هذا المشروع اذ لا يوجد الا « عيسى الايمان » ، أما « عيسى التاريخ » فلا يمكن الوصول اليه ٠ ولكن كيزيمان E.Käsemann لا يريد استبعاد « عيسى التاريخ » وامكانية معرفته بالرغم من تسليمه بأن الأناجيل لم تكتب لاعطاء تاريخ حياة عيسى وبأنها تعبر عن عيسى الجماعة الأولى ٠ كما حاول فوكس E.Fuchs اثبات اتصال بين عيسى التاريخ والتبشير ٠ وبالرغم من استحالة تحويل التبشير الى تاريخ الا أن التبشير يفترض التاريخ ، وبدون التاريخ لا يكون هناك تبشير ٠ كما حاول

---

(٢٥) B.S. Easton, **The Gospels before Gospels** (New York, Scribner and Sons, 1928) ;
V. Taylor, **The Formation of the Gospel Tradition** (London, Macmillan, 1933) ; R.H. Lightfoot, **History and Interpretation in the Gospels** (London, Hodder and Stoughton, 1935) ; **The Gospel Message of Saint Mark** (Oxford, Clarendon Press, 1950).

(٢٦) C.H. Dodd, The Parables of the Kingdom (London, Nisbet, 1935) ; J. Jeremias, **The Parables of Jesus** (New York, Scribner and Sons, 1954).

روبنســـــون I.Robinson اثبات علاقة وجودية بين عيسى التـــاريخ والمؤرخ · وبالرغم من أنها علاقة تتم من خلال التبشير الا أنها تثبت امكانية فك الحصار الذاتى والخروج الى موضوعية التاريخ · أما بيران N.Perrin فانه ميز بين ثلاثة أنواع من المعارف · **الأول** المعرفة التاريخية الموضوعية بعيسى التاريخ ، ولادته وحياته ومماته وهى مستحيلة ، **والثانى** المعـــرفة التاريخية التى لها دلالة بالنسبة لنا مثل المعرفة الأخلاقية وبشارة عيسى ، وهى ممكنة ، **والثالث** المعرفة الايمانية التى لها دلالة بالنسبة للايمان المسيحى وحده مثل الخلاص والفداء والخطيئة وهى أيضا مستحيلة · ومن ثم يجد حلا وسطا بين موقف نقد الأشكال الأول وبين موقف الكنيسة الثانى(٢٧) ·

وقد حاول جرمياس J.Jeremias اعادة النظر فى مسلمات المدرسة واقترح معيارين للتمييز بين المواد الصحيحة والمواد غير الصحيحة تاريخيا · الأول سمات اللغة الآرامية ، وهو معيار لغوى لفظى · والثانى سمات العالم الفلسطينى ، وهو معيار جغرافي بيئى · وكلاهما يشابهان معيار التمايز عند بولتمان(٢٨) · وقد حاول فريق آخر اعطاء نماذج من تطبيق نقد الأشكال على تاريخ حياة عيسى · فبين برونكام G.Bronkamm انه بالرغم من أن الأناجيل المتقابلة لا تعطى صورة لعيسى التاريخ فانها تشير الى التاريخ وتحتوى على تاريخ · كما حاول فولر R.H.Fuller اثبات الصحة التاريخية لبعض الأقوال والروايات بالرغم من وجود « مناظر مثالية » فى الأناجيل لأن تحول الواقع الى مثال لا يخلق شيئا بل يكون أقرب الى تعميم الذكريات عن عيسى · وحذر من التشكيك فى دور الكنيسة ، واكتفى بدور النقد ، وانتهى الى أن عيسى قد فهم نفسه كنبى مثل أنبياء بنى اسرائيل ، وتلك هى نواة التاريخ · أمــا بـــيران N.Perrin فانه بالرغم من اعترافه باستحالة كتابة تاريخ

---

(٢٧) G. Käseman, "The Problem of the Historical Jesus" in **Essays on New Testament Themes** (London, SCM Press, 1964); E. Fuchs, "The Quest of the Historical Jesus" in **Studies of the Historical Jesus** (London, SCM Press, 1974); N. Perrin, **Rediscovering the Teaching of Jesus.**

(٢٨) Jeremias, **The Parables of Jesus.**

حياة لعيسى الا أنه يمكن التركيز على محاور أساسية فى رسالته مثل ملكوت الله والأخرويات(٢٩) ٠

وقد وجهت اعتراضات كثيرة الى المدرسة من أعدائها من الخارج ، يرفضون مسلماتها ونتائجها على حد سواء ، ويدافعون عن المواقف التقليدية للكنيسة ، ويتنكرون لنتائج العلم والبداهات الأوليات ٠ منها أن تحديد الأنواع الأدبية شىء تقريبى ، فالشكل الخالص نادر ٠ وربما لا وجود له الا فى ذهن الباحث ٠ وهل يمكن تصنيف الواقع بناء على تصنيف هندسى ؟ وما الدافع الذى يجعل كاتبا يستعمل هذا الشكل دون الآخر ؟ وهل يمكن الانتهاء من تشابه اشكال الى تشابه فى المضمون ؟ كما رفضوا قصر دور كتاب الأناجيل على التجميع باعتبارهم كتبة ، وطالبوا لهم بدور شهود العيان والملهمين بالروح القدس ٠ وبالتالى يمكن الدخول فى علاقة مباشرة مع عيسى ويمكن معرفة التاريخ ٠ ومن ثم يجب اعادة النظر فى دور الجماعة وخلقها ٠ لأنه بعد استبعاد شهود العيان واستحالة معرفة شخص عيسى تصبح الجماعة هى الخالقة للمسيحية(٣٠) ٠ والحقيقة أن مثل هذه الانتقادات لا تزيد على مجرد صيحات أو طبل أجوف لا تمنع من تقدم العلم ، ولا توهن من عزم الباحث على الاعلان عن النتائج واستخدام كل مالديه من مناهج البحث عن الحقيقة ٠

---

(٢٩) G. Bronkmann, **Jesus of Nazareth** (New York, Harper and Row, 1960); R.H. Fuller, **Interpreting the Miracles** (Philadelphia, Westminster Press 1963), **The Foundation of New Testament** (New York, Scribner and Sons, 1965); N. Perrin, **Rediscovering the teaching of Jesus**; McKnight, op. cit., pp. 57-78.

(٣٠) A. Robert and A. Feuillet, **Introduction à la Bible I,** pp. 324-30; J. Dheily, Dictionnaire biblique (Paris, Desclée, 1966), pp. 430-1.

قراءة النص

١ ـ مقـدمة : من النقل الى الابداع :

يستطيع الباحث من جيلنا وفى عصرنا بالنسبة لمصادره العلمية أن يعتمد على طرق ثلاث :

الأولى ، الاعتماد على التراث الغربى مستمدا منه مادته العلمية ، وما أكثرها فى الفلسفة المعاصرة فى علم الهرمنطيقا · وقد قام الباحث بذلك مرات عديدة فى كتب مستقلة أو فى مقالات خاصة(١) · ويؤيد ذلك أن علم الهرمنطيقا فى صياغاته الحالية علم غربى ارتبط بالفلسفة المعاصرة ثم استقل عنها وعن باقى العلوم الانسانية والاجتماعية ، وان كانت مادته العلمية وبعض صياغاته الأولى موجودة فى كل تراث دينى وفى كل حضارة غربية أم شرقية · ولكن عيب هذه الطريقة هو الابتسار الحضارى أى جعل علوم التفسير مقصورة على التراث الغربى دون غيره باستثناء بداياتها الأولى ثم تعميمها على كل تراث مع تعميم ظروفها الخاصة وطمس معالم أية ظروف مغايرة فى حضارات أخرى تنشأ علوم التفسير منها · مع العلم بأن واضعى أصول هذا العلم فى التراث الغربى المعاصر يعترفون بأنه كذلك وليس علما عاما للبشرية جمعاء على مايدعيه المستغربون أنصار التراث الغربى كممثل

كتب هذا البحث لمجلة « ألف » وهى مجلة البلاغة المقارنة التى يصدرها قسم الأدب الانجليزى والمقارن بالجامعة الأمريكية ، القاهرة ، العدد السابع ١٩٨٨ ·

(١) Hassan Hanafi : L'Exégèse de la Phénoménologie l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux, Dar al-Fikr al-Arabi, Paris, 1966, Le Caire, 1979; La Phénoménologie de l'Exégèse; Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, Paris 1966 (Manuscript).

د· حسن حنفى : مدرسة الاشكال الأدبية ، ألف ، العدد الثانى ، القاهرة ١٩٨٢ ·

وحيد للثقافة العالمية(٢) ٠ وفى علوم التفسير هناك مدارس فرنسية وألمانية وبريطانية ، وهناك مادة اسلامية ومسيحية ويهودية وبوذية(٣) ٠ وتكون نتيجة هذا الابتسار الحضارى هو اطالة مرحلة النقل وتأخير مرحلة الابداع طالما أن معدل الانتاج الثقافى فى الغرب أعلى بكثير من معدل نقله الى خـارج الغـرب ، وتصبح حضـارة واحدة هى المبدعة والرائدة والمركز والحضارات الأخرى الناقلة والتابعة والمحيط ٠

والطريقة الثانية الاعتماد على تراثنا القديم وما أفرزه من مادة علمية تكشف عن مناهج واتجاهات فى التفسير ٠ وقد قام الباحث بذلك أيضا فى مؤلفات مستقلة أو فى دراسات خاصة(٤) ٠ وصعوبة هذه الطريقة أن الباحث قد يكرر ماقاله القدماء دون قراءة جديدة ٠ وان قرأ فانه قد يعتمد فى قراءته على علوم التفسير المعاصرة فى الغرب فيسىء التأويل للتراثين معا ٠ كما تؤدى كثرة المصادر وتعدد الاحالات الى ايثار تراث على آخر بالضرورة مع اغفال الظروف القديمة أو المعاصرة التى نشأ منها كل تراث مع أن ظروف عصرنا قد تغيرت ٠ وهذا من شأنه أن يجعل النقل مجرد اضافة معلومات على واقع لم تنشأ منه وبالتالى لا تؤثر فيه ٠ كما يجعل الدراسة الجديدة

---

(٢) H.-G. Gadamer : Vérité et Méthode; l'histoire de la Pensée Occidentale et son empreinte sur le concept de langue, pp. 254-90; H.-G. Gadamer : L'Art de comprendre; Herméneutique et Tradition Philosophique : L'Herméneutique et la Tradition Occidentale, pp. 157-95

(٣) F. Geny : Méthode d'Interprétation et Sources en Droit Privé Positif; T. II, pp. 56-73; pp. 235-78.

(٤) Hassan Hanafi : Les Méthodes d'Exégèse; Essai sur la science des fondements de la compréhension, "Ilm Usul al-Figh", Le Caire, Paris, 1965;

د٠ حسن حنفى : « هل لدينا نظرية فى التفسير ؟ » قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٦٥ ـ ١٦٨ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، « أيهما أسبق ؟ نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات ؟ » نفس المصدر ، ص ١٦٩ ـ ١٧٢ ، « عود الى المنبع أم عود الى الطبيعة ؟ » نفس المصدر ، ص ١٧٣ ـ ١٧٦ ؟ » مناهج التفسير ومصالح الأمة ـ الملتقى الاسلامى الخامس عشر ، الجزائر ، ١٩٨١ ٠ وأيضا : الدين والثورة فى مصر ، الجزء الثانى : فى اليسار الدينى ، الفصل الثامن ، اليمين واليسار فى الفكر الدينى ، دار ثابت ، القاهرة ، ١٩٨٨ ٠

مجرد مراجعة للأدبيات القديمة أو الحديثة ، عرض أو نقد لها وربما اضافة عليها دون التعامل مع الواقع ذاته الذى يظل فى حاجة الى تنظير مباشر ينبع منه ويقدر على التأثير فيه ·

والطريقة الثالثة الاعتماد على منطق العقل الخالص وتحليل التجارب الانسانية المشتركة لكل المشتغلين بموضوع النصوص أيا كان نوعها دون الاحالة الى تراثنا القديم أو الى التراث الغربى ، وهما زاخران بالمادة العلمية بهدف تجاوز مرحلة النقل الى مرحلة الابداع · فالاعتماد على المصادر كنقطة بداية تفقد العمل الفكرى وحدته الداخلية وبناءه العضوى ، وتجعل الباحث مجرد جامع لمادة أو شارح وملخص لها ، وفى أحسن الأحوال يكون ناقدا لها · ويظل الموضوع ذاته خارج دائرة الاهتمام · تتجاوز هذه الطريقة المداخل الحضارية ، حضارة الذات وحضارة الغير وتتجه نحو الموضوع ذاته لاكتشاف بنيته كما فعل القدماء والمحدثون على حد سواء · وفى هذه الحالة لا توجد احالة الى مراجع لا فى الهوامش ولا فى نهاية المقال ولا ذكر لأسماء أعلام أو مذاهب أو حضارات أو نماذج سابقة فى صلب الدراسة · ويكون المرجع الأول والأخير هو شعور الباحث وشعور القارىء والتجربة المشتركة بينهما · والقدرة على التعميم فى النهاية هى احدى سمات الابداع ، والقدرة على اخفاء المصادر وعدم الاحالة الى الخارج والاعتماد على البنية الداخلية للموضوع هى احدى مواصفات الابداع ، والوصول الى قدر من الصورية الخالصة هى احدى لحظات الابداع · وباكتشاف القانون الطبيعى، وفى حالة قراءة النص القاعدة اللغوية النفسية الاجتماعية التاريخية ، تتتابع وقائعه ، وتنتظم حوادثه المتفرقة · لقد تأخر الابداع فى فكرنا المعاصر ، وطالت مرحلة النقل لعدم ثقة بالنفس ولطول الألفة لموقف المتعلم ونسيان لموقف الاستاذ المترسب فى الوعى التاريخى · والثقة بالذات شىء ، والتواضع أو الغرور شىء آخر · لا يعنى الوضوح السطحية ، ولا تعنى التعميمات العموميات · ومع ذلك ، هى مغامرة محسوبة العواقب ، مخاسرها أقل من مكاسبها فى حين أن مخاسر النقل أكثر من مكاسبه ·

والحقيقة أن هذه الطرق الثلاث قد لا تستبعد بعضها بعضا · ويمكن

---

(٥) د· حسن حنفى : موقفنا الحضارى ، قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، ص ٤٦ ـ ٥٠ · وأيضا : موقفنا الحضارى ، الدراسة الأولى فى هذا الكتاب ·

الجمع بينهما من أجل الاستفادة بميزة كل طريقة والاقلال من عيوبها · وهى تعبر عن الجبهات الثلاث فى موقفنا الحضارى الحالى ، الموقف من التراث القديم ، والموقف من التراث الغربى ، والموقف من الواقع ذاته(٦) · كما يمكن الى حد ما الاشارة الى بعض المصادر حتى لا يشعر القارىء أنه فى فراغ وحتى يمكن ربط الابداع بالنقل ، والحاضر بالماضى ، والبنية بالتطور على الأقل كمرحلة متوسطة بين النقل التام والابداع الخالص · يصعب ايجاد موقف متوازن ومتعادل بين هذه الطرق الثلاث ومع ذلك تظل الطريقة الثالثة هى المثلى وهى الطريق الأفضل فى مرحلتنا الحالية · وتبقى الطريقتان الأوليان مجرد عاملين مساعدين توجيها للقارىء وتأكيدا لوحدة فكره بين نقل متعارف عليه وابداع يخشى منه ·

٢ ـ ماذا تعنى قراءة النص ؟

لاتعنى القراءة المعنى الشائع لها الوارد فى مناهج التعليم والكتب المدرسية أى اصدار الأصوات طبقا لمخارج الحروف وكما هو الحال فيما بعد فى الجامعات فى علم الأصوات ولكن القراءة هنا تعنى الفهم · والنص هو موضوع الفهم · اذن قراءة النص تعادل نظرية المعرفة فى الفلسفة التقليدية تحديدا للعلاقة بين الذات والموضوع ، فالقـــراءة هى الذات والنص هو الموضوع · وان أول سورة نزلت فى القرآن هى « اقرأ » كفعل أمر · ولما كانت الاجابة « ما أنا بقارىء » أى القراءة بمعنى مخارج الحروف واصدار الأصوات بالفم بعد التعرف على الحروف بالعين تم تصحيح هذا المعنى الصوتى بمعنى آخر فى « اقرأ باسم ربك الذى خلق ··· » أى افهم وادرك وتصور · فالقراءة نطق ، والنطق بداية الوعى باعتباره فهما ·

وقراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتأويله · الفهم مباشر بغير ما حاجة الى تفسير أو تأويل · فاذا استعصى الفهم البديهى المباشر نشأت الحاجة الى التفسير أى الى فهم من الدرجة الثانية اعتمادا على منطق اللغة

---

(٦) د· حسن حنفى : « موقفنا الحضارى » عمان ، ١٩٨٣ فى الفلسفة فى الوطن العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية ، ص ١٣ ـ ٤٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية » بيروت ، ١٩٨٥ · وهى الدراسة الأولى فى هذا الكتاب ·

أو توجه النص (السياق) أو ضرورة الموقف أو روح العصر · فاذا ما اصطدم التفسير بمنطق اللغة ، وقوى توجيه النص ، وفرضت ضرورة الموقف نفسها ، وعمت روح العصر ظهرت الحاجة الى التأويل باعتباره اخراجا للفظ من معناه الحقيقى الى معنى مجازى لشبهة أو قرينة · أما الشرح فانه يتضمن كل ذلك : الفهم والتفسير والتأويل · الشرح هو العلاقة بين القراءة والنص ، بين الذات والموضوع باعتبارها موقفا معرفيا شاملا ·

والنصوص متعددة · فقد يكون النص أدبيا من الأعمال الأدبية أو قانونيا من مجموعات الدساتير والقوانين أو تاريخيا من الوثائق والسجلات والموسوعات أو دينيا من الكتب المقدسة · وبالرغم من هذا التعدد الا أن هناك قضية مشتركة تجمع بين هذه الأنواع كلها وهى قضية قراءة النص أو تفسيره · فالتعدد فى الدرجة لا فى النوع · ومع ذلك فالنص الدينى أكثر النصوص تشابكا نظرا لأنه يفرض مشاكل أكثر مثل الصحة التاريخية للنص التى لا يفرضها النص الأدبى باستثناء ملاحم الأدب الشعبى وكما هو معروف فى قضايا الانتحال فى الشعر اليونانى (هوميروس) وفى الشعر الجاهلى (المعلقات) أى الخلق الجماعى للنص · أما النص القانونى والنص التاريخى فلا يفرضان مسألة الصحة التاريخية الا فى أقل الحدود فيما يتعلق بالحفريات والآثار القديمة ، كما أن النص الدينى أكثر توجيها للواقع وتأثيرا فى السلوك من النص الأدبى أو التاريخى نظرا لايمان الناس به كموجه للسلوك وكمصدر للقيم ، كمعيار للعلم وميزان للعمل · ومن ثم تتعدد التفسيرات بتعدد المصالح ، وتتصارع مناهج التفسير بتصارع القوى الاجتماعية والسياسية بل وتقع الحروب وتحدث الانشقاقات ، وتسيل الدماء ، وتطير الرقاب بسبب تفسير النصوص الدينية أو تأويلها فى صالح فريق ضد فريق · لذلك أتت هذه الدراسة أساسا ابتداء من النص الدينى نظرا لأنه أكثر النصوص اتساعا وتشابكا · ويمكن تعميم النتائج على باقى النصوص الأدبية والتاريخية والقانونية لأنها أقل تشابكا واتساعا وكأنها حالات خاصة داخل الاطار العام(٧) · ومن هنا أتت التفرقة الشائعة المشهورة

---

(٧) يعطى جاداما الأولوية للنص القانونى على النص الدينى ·
H.-G. Gadamer : Vérité et Méthode; La signification exemplaire de l'herméneutique juridique, pp. 166-84; W. Dilthey : Le Monde de l'Esprit, Vol. I, p. 388.

بين الهرمنطيقا العامة والهرمنطيقا الخاصة أو الهرمنطيقا المقدسة ، الأولى تضع القواعد العامة لتفسير أى نص والثانية تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدسة وحدها(٨) ٠

وقد تكون القراءة من فرد لفرد ، ينتسب كلاهما الى نفس الحضارة ، قراءة الحاضر للماضى ، تواصلا للتراث مثل قراءة ابن رشد للفارابى وابن سينا ، وقراءة أرسطو لأفلاطون ، وقراءة الكانطيين فشته وهيجل وشلنج وشوبنهور لكانط ، وقراءة الهيجليين ، شترنر وباور وشتراوس وماركس لهيجل ، وقراءة هيدجر لكانط ونيتشة وهوسرل ٠٠٠ الخ ٠ وفى هذه الحالة تكون القراءة تصحيحا وتجديدا لروح العصر عن طريق التأويل ٠ وقد تكون القراءة من فرد ينتسب الى حضارة لفرد آخر ينتسب الى حضارة مغايرة أيضا قراءة الحاضر للماضى وتواصلا بين الحضارات مثل قراءة ابن رشد لأرسطو وقراءة برجسون لأفلاطون ٠٠٠ الخ ٠ القراءة اذن عمل فردى وعمل جماعى ٠ عمل فردى داخل كل حضارة وعمل جماعى بين الحضارات من أجل اكمال الموقف واظهار البناء ٠ فقراءة الفارابى لأفلاطون وأرسطو وقراءة ابن رشد لأرسطو هى قراءة الحضارة الاسلامية للحضارة اليونانية ٠ وقراءة هيدجر للفلاسفة قبل سقراط هى قراءة روح العصر الحاضر للحضارات القديمة ، وقراءة ميرلوبونتى لجولدشتين هى قراءة الروح الفرنسية للروح الألمانية ، وقراءة كانط لهيوم هى قراءة الروح الألمانية للثقـــافة الانجلو سكسونية ، وقراءة جوزايا رويس لهيجل هى قراءة المزاج الأمريكى للروح الألمانية ٠٠٠ الخ ، وقراءة المسيح للتوراة هى قراءة اسينيه Essenian للعقلية الفريسية Pharisian . وهذا هو معنى قول المسيح « خمر جديد فى أوعية قديمة » ٠

وفى كلتا الحالتين ، القراءة الفردية والقراءة الجماعية ، ليست القراءة

---

(٨) التفسير العام General Hermeneutics التفسير الخاص Special Hermeneutics التفسير المقدس Hermeneutica Sacra

B.L. Ramm : Biblical Hermeneutics, in Hermeneutics, p. 7 ;
L. Berkhof : Principles of Biblical Interpretation, pp. 40-46;
A.B. Michelsen : Interpreting the Bible; General Hermeneutics, pp. 99-197; Special Hermeneutics, pp. 178-368.

مجرد شرح أو تفسير أو تأويل للمقروء بل هى اعادة بناء له طبقا لتصور القارىء فردا أو جماعة . هى قراءة وتحليل ونقد وتصحيح واعادة بناء من أجل اكمال البنية أو اكتشاف القانون . فقراءة برجسون لكانط نقد للعقل الخالص وللأمر الجازم ، وقراءة كيركجارد لهيجل قلب له وكشف عن الجانب الآخر للعقل والاتساق أى الحياة والتناقض والموجودات والموت بعد أن طواه هيجل داخل المذهب . وقراءة الكانطيين لكانط هو كشف للمستور ورفع الحجاب عن الشىء فى ذاته ، الأنا عند فشته والتصور أو الفكرة عند هيجل ، والروح عند شلنج ، والارادة عند شوبنهور . وقراءة الفارابى لأفلاطون وأرسطو هى جمع لرأيى الحكيمين من أجل التعبير عن التصور الاسلامى الشامل الذى يجمع الصورة والمادة ، المثال والواقع ، الجوهر والعرض ، الروح والبدن ، الآخرة والدنيا ، الأخلاق والطبيعة ، الله والعالم ، القلب والعقل ، الاشراق والحكمة ، العقل والحس ، الاستنباط والاستقراء ، المنهج النازل والمنهج الصاعد ... الخ . وقراءة ابن رشد للتراث اليونانى كله هو اكتشاف لقانون تطوره ، من الواقع عند الطبائعيين الأوائل الى المثال عند أفلاطون الى الجمع بين الواقع والمثال عند أرسطو . وقراءة الاسلام لتطور الوحى هى جمع بين الشريعة اليهودية والعفو المسيحى . لذلك كان أرسطو والاسلام متشابهين لأن كلا منهما أكمل البنية فى تراثه الخاص ، أرسطو فى التراث اليونانى والاسلام فى تطور الوحى وتاريخ الأديان(٩) . وقد تكون القراءة مزدوجة أى قراءة لقراءة مثل قراءة التوسر لقراءة ماركس للاقتصاد الكلاسيكى عند ريكاردو وآدم سميث من أجل اكتشاف منهج جديد من خلال المنهج القديم . فقد اكتشف التوسر البنيوية من خلال الماركسية كما اكتشف ماركس من قبل - الماركسية - من خلال الليبرالية والاقتصاد الحر . والقراءة المزدوجة ترى مارأته القراءة الأولى وما لم تره ، وتجد ماوجدته وما لم تجده(١٠) . وبالتالى فان القراءة ليست فنا بل علم ، ليست نظرية فى اللعب والحوار الفكرى الخالص وأساليب الجدل بل هى عملية اكمال من خلال التراكم المعرفى من أجل اكتشاف البنية التى هى أصل النص

---

(٩) د. حسن حنفى : الفارابى شارحا أرسطو ، دراسات اسلامية ، ص ١٤٥ - ٢١٨ وأيضا ابن رشد شارحا أرسطو ، نفس المصدر ص ٢١٩ - ٢٧١ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

(١٠) L. Althusser : Lire le Capital, vol. I, pp. 29-37

سواء تم تشكيله مرة واحدة أو على فترات(١١) · فالقراءة فى الزمانين الوجودى والتاريخي من خلال شعور الفرد والجماعة وتراكم الخبرات فيهما معا · وبعد كل تراكم معرفى يأخذ النص أبعادا جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل ولا موجودة فى النواة الأولى للنص(١٢) · وهذا هو معنى انزال القرآن على سبعة أحرف أى مستويات تفسير النص طبقا لأعماق الشعور وطبقا لتراكم المعرفة من عصر الى عصر ·

٣ ـ ماهو النص ؟

النص هو تدوين لروح عصر من خلال تجارب فردية وجماعية فى مواقف معينة متعددة ومتباينة · والغاية من تدوين التاريخ توريث كل جيل خبراته للأجيال التالية ، استمرارا لسلطانه أو على الأقل ترشيدا للمستقبل وتوجيها له · النص هو تحول ارادى من الشفاهى الى الكتابى حرصا على تسجيل المواقف وسرعة تقنينها انتقالا من التعدد الى الوحدة ، ومن الاختلاف الى الاتفاق · فالنص بهذا المعنى قضاء على التعددية فى الحاضر وايثار لوحدة المستقبل ، تضييق على الحاضر وامتداد فى المستقبل حتى تبقى الروح فى التاريخ ،. وتتوارث الأجيال الفكر جيلا بعد جيل · النص اذن ليس وثيقة مدونة أقرب الى المغريات أو السجلات القديمة بل هو كائن حى فى حالة سكون يبعث بالقراءة فيحيا من جديد وبأشكال جديدة كما هو الحال فى تناسخ الأرواح عندما تظهر نفس الروح ، وهو المعنى ، فى أجساد جديدة ، وهى مجموعة القراءات · النص هو الميت الحى أشبه بعبادة الأسلاف وأرواح الأجداد · حدث ذلك فى كل حضارة بانتقالها من العصر الشفاهى الى عصر التدوين · فقد ظهرت عدة أناجيل متباينة وتم حفظها كتابة كنوع من الذكرى الجماعية فى القرن الثانى الميلادى حتى وقع بينها التضارب والاختلاف نظرا لتباين القراءات طبقا للبيئات الثقافية المتعددة حتى تم تقنينها فى القرن

---

(١١) H.-G. Gadamer : L'historicité de la compréhension entendue comme principe herméneutique, pp. 103-148;

وهو أيضا موقف شيلر فى الفن كنظرية فى اللعب أنظر د· وفاء محمد ابراهيم : مفهوم النفس الجميلة فى فلسفة فردريش شيلر (مخطوط) ، القاهرة ١٩٨٣ ·

(١٢) Ibid., pp. 27-55.

الرابع ايثارا لوحدة القراءة على تعددها · وحدث ذلك بدرجة أقل فى عصر تدوين القرآن بلهجة قريش حرصا على وحدة القراءة أى وحدة الفهم منعا للاختلاف والتعدد · وفى هذه الحالة يكون التفسير للشهادات الانسانية المحفوظة عن طريق الكتابة(١٣) · ثم يدخل التفسير كجزء من النص ، ويمحى الفرق بين البداية والنهاية ، بين الوحدات الأولى والمقاطع الأخيرة ، ويصبح القارىء مؤلفا كما كان المؤلف قارئا ، ويتحول العمل الفـــردى الى عمل جماعى كما هو الحال فى المأثورات الشعبية · النص اذن ابداع مستمر وخلق جماعى لا فرق بين تأليفه وقراءته ، بين وضعه وانتحاله ، بين فهمه وشرحه · لذلك ظهرت « مدرسة الأشكال الأدبية » للبحث عن الوحدات الأولى التى تكون منها النص وذلك من خلال أشكالها الأدبية ، وأصبح نقد الأشكال الأدبية أحدث فروع نقد النصوص(١٤) ·

والنص ليس مجرد تدوين للحفظ والتسجيل ولكنه يمثل سلطة توجيه وتقنين وتشريع · فالنص الأدبى يؤثر فى أجيال الأدباء الشبان ويكون أحد مصادر الالهام فى التشريعات وفى تكوين القادة والأبطال · والنصوص التاريخية تعبر عن روح الأمة وتكشف عن مسارها فى التاريخ · والنصوص القانونية هى أساس الدولة ودعامة مؤسساتها · والنصوص الدينية هى بالأصالة سلطة تصدر عن الوحى وطاعة الأنبياء ، تعطى شرعية للسلطان ضد معارضيه كما تشرع للثورة ضد السلطان · يظهر النص كسلطة فى النصوص الدينية أكثر من ظهورها فى النصوص الأدبية أو التاريخية أو القانونية · وتقتضى النصوص الدينية والقـــانونية الطاعة أكثر ماتقتضيه النصوص التاريخية والنصوص الأدبية · لذلك تستعمل النصوص كشواهد فى الخطاب فى المجتمعات النصية التى لايزال النص يمثل فيها سلطة · ومن ثم انقسمت الحجج قسمين : حجة سلطة وحجة عقل بتعبير المعاصرين أو حجة نقلية وحجة عقلية بتعبير القدماء(١٥) · لا يحتوى النص اذن على

---

(١٣) W. Dithey : Le Monde de l'Esprit, vol. I, p. 321.

(١٤) نقد الاشكال الأدبية Form Criticism نقد النصوص Textual Criticism أنظر أيضا : O. Kaiser & G. Kümmel : Exegetical Method, translated by E.V.N. Goetchius, Seabury, New York, 1967.

(١٥) أنظر أيضا مقالينا : التراث والتغير الاجتماعى ، القاهرة ، ١٩٨١ ، التراث والعمل السياسى ، الرباط ، ١٩٨٢ فى هذا الكتاب ·

مجرد فكرة أو تصور نظرى بل هو أمر أو نهى ، خطاب يقتضى الطاعة باتيان فعل أو بالامساك عن فعل ٠ يتضمن النص توجها عمليا أكثر مما يتضمن معرفة نظرية ٠ فهو أقرب الى الأخلاق منه الى المعرفة ٠ لذلك ارتبطت علوم التفسير بعلوم النفس والأخلاق وكأن مهمة النص هى الاصلاح والتغيير ، التخلى عن العادات السيئة واكتساب العادات الحسنة ٠ النص دعوة الى الاصلاح فى الأرض دون الافساد فيها ٠ لذلك كثرت قراءة النصوص فى الخلايا والجمعيات السرية(١٦) ٠

٤ ـ ضرورة النص :

وبالرغم من عيوب استخدام النص كحجة سلطة طبقا لأهواء جماعات الضغط وأغراض الفئات الاجتماعية فان النص له قوة سحرية فى الاستشهاد به كقول مأثور أو حمكة شعبية أو مثل عامى أو بيت شعر وكأن الخطاب العقلانى المعاصر لا يكفى للاقناع الا بعد تطعيمه بسلطة النص ٠ فاذا استطاعت الخاصة فهم الخطاب العقلانى فان العامة فى حاجة الى المثل والحكمة الشعبية والنص الدينى أو الأدبى أو القول المأثور أو سير الملاحم والأبطال للايحاء بالمعنى واقناع الجمهور العريض ٠ واذا كان البرهان وسيلة لخطاب الخاصة فان الخطابة هى الطريق الى قلوب العامة ٠ لذلك كثرت فى كتب الديانات الأمثال والحكم والأشعار والأناشيد والأقوال المأثورة والمزامير وسجع الكهان نظرا لقدرتها على التخييل والتعبير بالصور الفنية عن المعانى لأكبر عدد ممكن من الناس بصرف النظر عن مستويات ثقافاتهم(١٧) ٠

وفى مرحلة الانتقال من مجتمع النص الى مجتمع العقل يتم استخدام النص من قبل الخاصة والعامة على درجات متفاوتة بناء على ضرورة خارجية

A.B. Michelsen : Op. cit.; Devotion and Conduct, pp. 356-68; Balance through care and practice, pp. 375-82; W. Dilthey, p. 336; Op. cit., F. Geny : Op. cit., p. 1-55.

(١٧) G.-H. Gadamer : L'art de comprendre : Herméneutique et Tradition philosophique; V. Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie, pp. 123-74.

أى ضرورة تأتى من خارج النص متمثلة فى طبيعة المجتمع ومستواه الثقافى ويكون للنص فى هذه الحالة وظائف ثلاث :

١ ـ الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع النص فيه سلطة • فالنص هنا سلاح أيديولوجى وحجة جدلية ضد الخصوم ، سلاح مزدوج يستعمله كل فريق لنصرة مذهبه ولنقد المذهب المخالف • النص هنا أشبه بالشرطة والجيش وأجهزة الأمن على مستوى الفكر والثقافة وفى ميدان القيم الأخلاقية والعقائد الدينية •

٢ ـ ايجاد التواصل بين الماضى والحاضر استمرارا لتـــاريخ الأمة وثقافتها ، وحفاظا على الأمة من الوقوع فى خطئى المحافظة والعلمانية ، النص المغلق على نفسه وكأنه حقيقة فى ذاتهـــا ، ورفض النص كلية بداية بالعقل والطبيعة •

٣ ـ اكمال الخطاب العقلانى بالنسبة للقارىء لنقص فى اتساقه ومنطقه الداخلى اعتمادا على سلطة خارجية لتقوية منطق البرهان بكسره ونقله من مستوى الاتساق الى مستوى الأمر ، وجمعا لمنطق العقل ومنطق العاطفة ، للخطاب العقلانى والاحساس الوجدانى ، لمنطق البرهان وأساليب الخطابة •

٤ ـ ايجاد جمهور أوسع ونشر للفكر على نطاق عريض نظرا لوجود جمهور مؤمن ايمانا مسبقا بالنص يستعمله كأساس نظرى لفهم العالم وكموجه عملى للسلوك •

وبالاضافة الى هذه الضرورة الخارجية فى مجتمع النص هناك ضرورة أخرى داخلية فى بنية النص ذاته وفى تكوين الشعور • فالنص ضرورى لأن التدوين واقع بشرى متمثل فى كتب مقدسة وأعمال أدبية ووثائق تاريخية وموسوعات قانونية • قراءة النص اذن ضرورة يحتمها الايمان الدينى والحسى الجمالى والمعرفة التاريخية ومحاجات الخصوم • استخدام النص

---

(١٨) Ibid., X, Dialectique et sophistique dans la VII lettre de Platon, pp. 225-52.

هنا ينبع من ضرورة داخلية فى بنية الفكر والواقع وليس مجرد سلاح خارجى فى مجتمعات نصية تراثية · وقد تكون سلطة الماضى أحيانا أكثر اقناعا من سلطة الحاضر · وقد يكون سلطان الآباء والأجداد أكثر مدعاة للطاعة من سلطان الأبناء والأحفاد ·

ويأتى سحر النص من عدة وظائف تقوم بها اللغة من خلال النص المدون سواء للتعبير عن المعنى أو ايصاله كما هو الحال فى ألواح موسى والتوراة والقرآن كنماذج من نصوص محفوظة تصل قدسيتها الى الأحبار والأوراق · ويمكن اجمال هذه الوظائف فى ثلاث :

١ ـ البعد الجمـــالى للصورة الفنية · فاللغة قبل أن تكون ألفاظا وعبارات هى صور وتعبيرات ، أشكال ورموز تتوجه الى الخيال قبل أن تخاطب العقل ، توحى بالمعانى من خلال طرق للتعبير تقوم على شتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية والتشبيه وضرب الأمثال مما يعطى اللغة قدرة أكثر على التعبير وجمهورا أوسع فى الايصال وتخفيفا لحدة منطق البرهان وصورية الجدل · البعد الجمالى للغة يعطى للمعنى امكانيات ايحائية أكثر مما يعطى البرهان الصورى · لذلك ارتبط المعنى بالدين منذ نشأته ، وكان الفن أحد مظاهر التعبير عن الدين منذ بدايات التعبير البشرى حتى أكثرها تطورا فى آخر الكتب المقدسة المدونة · البعد الجمالى للغة حلقة متوسطة بين النص كموضوع وبين الذات كفهم ، تكشف عن ميدان الخيال · الصورة الفنية فى النص تخاطب الخيال فى الذات وتوقع التخييل فى النفس · يعيش الانسان فى الحياة شاعرا حتى ولو لم يقرض الشعر ، ويتذوق الجمال حتى ولو لم يمارس أيا من الفنون الجميلة · بل ان الواقع ذاته خيال كما يبدو ذلك فى الخيال العلمى والخيال السياسى والخيال العسكرى(١٩) ·

---

(١٩) لذلك جعل جاداما أول باب له عن « تجاوز التجربة الجمالية » فى كتابه المشهور « الحقيقة والمنهج » H.-G. Gadamer : Vérité et Méthode : Les grandes lignes dune herméneutique philosophique; I, Degagement de la question de la vérité; l'experience de l'art, pp. 27-99.

وهناك أنواع عديدة للمجاز حسب نقاد الأدب وفقهاء اللغة وعلماء التفسير مثل المجاز القصير الذى يحتوى على المقارنة والربط والبعد الشخصى والزيادات =

٢ ـ المستوى الاشتباهي لمعاني الألفاظ · وذلك أن النص قد يحتوى على معنيين ليس فقط للمجاز والايحاء بالمعنى ولكن أيضا للسلوك والتوجه العملى داعيا الأفراد والجماعات للفعل وتاركا لهم حرية الاختيار فى فهم عموم النص أو خصوصه ، اطلاقه أو قيده ، اعتمادا على المواقف المحددة لهذا المعنى أو ذاك · النص بهذا المعنى امكانية ذات وجهين ثم تأتى القراءة فتحدد هذا الوجه أو ذاك · النص بلا قراءة امكانية بلا تحقق · ذخيرة بلا اطلاق · ولا يمكن أخذ الامكانيتين معا لأن النص لا يرتكز الا على جانب واحد حين قراءته · فمثلا لا يمكن أخذ الجانب الالهى والجانب الانسانى معا فى نص واحد يضم الارادتين معا لأن الانسان هو القارىء وليس الله · وأخذ الجانب الالهى هو ادعاء للانسان وخروج عن حقه الشرعى وانحراف عن وضعه الطبيعى · وهذا هو ماسماه القدماء المحكم والمتشابه · فالمحكم هو الذى يحتوى على معنى واحد والمتشابه هو الذى يوحى بمعنيين طبقا لاختيار الانسان الذى يحدده وضعه فى العالم ·

٣ ـ التوجه السلوكى نحو الأفراد والجماعات · وذلك أن النص هو اقتضاء فعل ايجابا فى صيغة الأمر « افعــــل » أو سلبا فى صيغة النهى « لا تفعل » · ومن ثم تنشأ الحاجة الى تحديد عموم اللفظ وخصوصه · النص صورة بلا مضمون ، روح بلا جسد ، والقراءة هى التى تعطيه مضمونا وجسدا ، تجعله يضم هذا الفرد أو هذه المجموعة ، هذه الأمة أو البشرية جمعاء · القراءة هى التى تحدد مضمون الخطاب وتشير الى من يتوجه اليهم النص · كما أنها هى التى تحدد نمط السلوك قولا أو عملا ، فكرا أو وجدانا · لذلك كان الخطاب الدينى أمرا أو نهيا اعلانا أو بشارة ، دعوة الى العمل أو الخلاص(٢٠) ·

=

والمبالغة أو الانتقاص ، وقلب المعنى أو اكماله ، والمجاز المعتم Opoque مثل الألغاز Riddles والأســـاطير Fables والأقوال الالغازية Enigmatic والمجاز الطويل مثل الأمثال Similitudes والحكايات Parables والقصص الرمزية Allegories A.B. Michelsen : Op. cit.; pp. 178-211; D.H. Wallace : Interpretation of Parables, in : Hermeneutics, pp. 31-42, BK Ramm : Protestant Biblical Interretation, pp. 286-88.

(٢٠) يسمى جاداما هذا المستوى « تحليل الشعور التاريخى بالفاعلية :

=

٥ ـ هل هناك معنى موضوعى للنص ؟

بالرغم من أن النص مكتوب بلغة معينة ، مقروءة ومفهومة ، حتى ولو كانت لغة قديمة الا أن النص ، على غير الاعتقاد الشائع ، لا يحتوى على معنى موضوعى وكأنه شىء . النص عمل انسانى خالص منذ تدوينه الأول حتى قراءته الأخيرة . النص قول صامت ، نطق ساكت ، حروف مرئية ، مدونة حرفية ، ورق ومداد . والقراءة هى التى تحيله الى معنى وتجعله قولا معلنا ، ونطقا مسموعا ، وتوجيهات عملية ، ومعارك سياسية واجتماعية .

يخضع تدوين النص اذن لعدة عوامل كلها ذاتية مثل رؤية الوقائع ، وقراءتها على نحو معين ، وتوجيهها فى اتجاه معين . النص عمل أيديولوجى صرف . وقد كان تدوين النصوص الدينية فى العصر المسيحى الأول جزءا من الصراعات المذهبية حول أقوال المسيح وأفعاله . ثم ظهر التدوين لتقنين هذه الأقوال والأفعال ضد التعدد والتضارب ، كل فرقة تدون عقائدها لتعطى نفسها شرعية تاريخية وصيغة قانونية ضد المذاهب الأخر . وكان تدوين علم العقائد وتاريخ الفرق الاسلامية خاضعا أيضا لتوجيهات الفرقة الناجية وتدوينا لتاريخ فرق المعارضة من خـــلال فرقة السلطة . وتواريخ مصر القديمة كانت لفرعون مصر وأمجاده وليس للسابقين عليه . يبدأ التاريخ من كل فرعون وينتهى اليه ! التدوين قراءة واختيار . وان تدوين تاريخ الأنبياء فى آخر مرحلة من تطور الوحى انما هى قـــراءة الماضى من خلال الحاضر ، ورؤية للتطور من خلال البناء . وبالتالى أصبح كل الأنبياء مسلمين منذ ابراهيم حتى آخر الأنبياء . وهذا يسمى « التفسير النمطى » للنصوص وكما حدث فى استعمال الشواهد النقلية من العهد القديم فى العهد الجديد واختيار نصوص قديمة تتفق فى معانيها ووصفها للحوادث مع رؤية العصر وحوادثه ، فكل نص يشير الى نبى يدخل مدينة على راكبة وبيده غصن زيتون يكون هو المسيح داخلا القدس . فتدوين نصوص العهد القديم داخل الجديد ليست قراءة موضوعية لنصوص العهد القديم بل تفسير لها من منظور العهد

=

G.H. Gadamer : Vérité et Méthode : Analyse de la conscience de l'histoire de l'efficience, pp. 185-220; O. Kaiser & W.G. Kummel : Op. cit., pp. 9-11.

الجديد(٢١) . وقد يستعمل الاطار التاريخى الموضوعى كبداية أو أرضية أو خلفية من أجل التعبير عن الرؤية الذاتية . وقد حدث ذلك فى تسجيل حياة المسيح ، أقواله وأفعاله ، خاصة المعجز منها واعطاء تحديدات زمانية ومكانية للولادة والصلب والبعث من أجل مزيد من الاقناع وايحاء بصحة الوقائع . وبالتالى كان استعمال الحفريات فى التفسير لا يدل على معنى النصوص . فليست الحقيقة فى قراءة النص تطابق المعنى مع الواقع طبقا للتعريف التقليدى للحقيقة وما يتفق مع الموضوعية التاريخية والعلمية التى ذاعت فى القرن التاسع عشر الأوربى بل تطابق المعنى مع التجربة البشرية بصرف النظر عن الزمان والمكان الحسيين اللذين يستخدمان كاطار مسرحى للخلق الفنى وتدوين النص والذى يعــرف فى تاريخ النصــوص باسـم « الانتحال »(٢٢) . ولذلك يصعب التمييز بين « مسيح التاريخ » ومسيح الايمان » . فالأول لا وجود له الا من خلال الرؤية أى ايمان المؤمنين به . المسيح التاريخى افتراض ومسيح الايمان واقعة . والأناجيل الأربعة لا تتحدث عن مسيح التاريخ ولكنها تعبر عن مسيح الايمان(٢٣) . وظهور العذراء

---

(٢١) التفسير النمطى Typological interpretation. أنظـر : R. B. Laurin : B. Ramm : Protestant Biblical Interpretation of types, pp. 215-40; The typological interpretation, in: Hermeneutics, pp. 118-29; A.B. Michelsen : Op. cit., Typology, pp. 236-64; R. Nicole : Old Testament quotations in the New Testament, in : Hermereutics, pp. 43-53.

(٢٢) هذا هو المنهج التاريخى الذى استعمله الأب لاجرانج Largrange مؤسس مدرسة القدس لدراسات الكتاب المقدس l'Ecole Biblique de Jerusalem E.M. Blaiklock : The use of Archeology in interpretation, in : Hermeneutics, pp. 54-66; P.M.J. Lagrange : La Méthode Historique, V. Lecoffre, Paris, 1904.

(٢٣) C.E. Braaten : New Directions in Theology Today, Vol. II, History and Hermeneutics, pp. 53-102
J. Jeremias : The problem of the historical Jesus, Fortress, Phila., 1964, R. Bultmann : Jesus Christ and Mysthology, Ch. Scribner, New York, 1958; R. Bultmann : Jesus, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1961; J.G.H. Hoffmann : Les vies de Jesus et Jesus de l'histoire, Upsala, 1947; A. Loisy : Histoire et Mythe à propos de Jesus-Christ, E. Nourry, Paris X. Leon-Dufour : Les Evangiles de l'histoire de Jsus, Duseuil, Paris, 1963.

يتوقف على مدى الايمان بها · فالايمان هو الذى يخلق الواقعة كما أن العقيدة هى التى تخلق النص ·

وقراءة النص ثانيا لا تختلف عن تدوينه أولا حيث أن كل قراءة انما هى اختيار للمقروء واعادة بناء له بصرف النظر عن المواقف الأولى التى منها نشأ وعليها قام · فالنص فى تدوينه وفى قراءته سلاح أيديولوجى خاصة فى مجتمعات سلطوية فكرية وسياسية ، كل جماعة ترى نفسها فى النص ، وتسقط أمنياتها عليه · ترى فيه دفاعا عن مصالحها وهجوما على خصومها · ومهما أوتى الانسان من معلومات وافرة عن الظروف التاريخية الأولى التى منها نشأ النص فانها تكون محدودة وناقصة ولا يمكن الاعتماد عليها فى تفسير النص · واذا حدث فان التفسير يكون قائما على النزعة التاريخية التى تحيل النص الى موضوع تاريخى صرف ، نشأته ومكوناته ومصادره كما هو الحال فى النقد الأدبى القائم على هذه النزعة وكذلك فى نقد الكتب المقدسة لمعرفة مصادرها التاريخية · أما قراءة النص فى ظروف جديدة قد تتشابه مع الظروف القديمة التى منها نشأ وقد تختلف معها فانها اعادة تدوين وخلق غير معلن باعادة توظيفه وقراءته · القراءة خلق جديد للنص واكتشاف لمكونات فيه ربما لم تكن مقصودة فى نشأته الأولى · وهكذا يصبح النص حاملا لخبرات عدة أجيال من خلال التفسيرات والشروح · وقد يمحى الفرق بين الأصل والشرح ، ويصبح كلاهما أصلا واحدا · فلا فرق بين أصل صحيح وزيادة منتحلة · النص عمل جماعى وخبرة مشتركة وراء وحدة العمل الأدبى ووحدة النص الدينى(٢٤) · وقد حدث نفس الشىء فى تاريخ الفلسفة فى قراءة فيلسوف لاحق لفيلسوف سابق حيث تكتشف قراءة اللاحق معانى ومقاصد لم تكن فى نص السابق · فالحاضر هو الذى يخلق الماضى ويعيد بناءه · والأمثلة على ذلك كثيرة من قراءة برجسون لأفلوطين ، وقراءة هيدجر للفلاسفة السابقين على سقراط ولكانط ونيتشة ، ومثل قراءة هيجل لتاريخ الفلسفة وقراءة ماركس لديموقريطس · وقد سمى ذلك برجسون

---

(٢٤) H.-G. Gadamer : L'art de comprendre : Hermeneutique et Historicité, pp. 49-89.

« ترائى الحاضر فى الماضى » أو « الحركة المتراجعة للحقيقة » وسماه هوسرل « المنهج ذو الآثار الرجعية »(٢٥) ٠

٦ ـ متغيرات النص :

وعند قراءة النص ، لا يذهب القارىء الى تاريخ النصوص منذ تدوينها الأول ليفهم معانيها التاريخية وتطور معانى الألفاظ قاضيا الأيام والسنين فى بطون المراجع وأمهات المصادر وقواميس اللغة والموسوعات بل يقرأ النص وفى غمضة عين يفهم معناه ويستعمله كحجة ٠ النص بهذا المعنى ليست له ثوابت بل هو مجموعة من المتغيرات ، يقرأ كل عصر فيه نفسه ٠ فالعصر هو الذى يفسر النص فى القـــراءة كما أن النص هو الذى يفسر العصر فى التدوين ٠ ولما كانت العصور متغيرة جاءت التفسيرات متغيرة طبقا لها ٠ وقد تبعد المسافة للغاية بين النواة الأولى للنص وبين قراءته الأخيرة كما من حيث حجمه وكيفا من حيث معناه ٠ ولا يستطيع التفسير الحرفى للنص الأول الحفاظ على معنى وحيد للنص لأن التفسير الحرفى موت للنص ، وايثار للفظ على المعنى ، وللثبات على التغير ، وللسكون على الحركة ٠ التفسير الحرفى للنصوص هو محاولة لتثبيت الزئبق بالاصبع فيفر المعنى منه خارج القصد ٠ وقد يتغير معنى النص حسب الأحوال النفسية للقارىء الواحد وحسب الفروق بين الأفراد وتبعا للبينات الثقـــافية والحضارات والعصور ٠ وقد يأخذ النص الواحد معانى مختلفة طبقا لمراحل العمر للفرد الواحد وطبقا للتجاربة المكتسبة حتى ليبدو النص مساوقا وتابعا لتطور الفرد فى مراحل عمره ، وكأن أعماق الشعور تطابق موضوعيا مستويات النص ، والحقيقة أن النص مجرد قالب يتشكل طبقا لمستويات الشعور ٠ لذلك لا يوجد تفسير صحيح وتفسير خاطىء بل يوجد تفسير قصدى سواء فى انتفاء النص أو فى موضوع تطبيقه أو ماسماه القدماء « المناط » ٠ وليست منـــــاهج التفسير الا تبريرات للذات أمام النفس وأمام الجماعة وأمام التاريخ(٢٦) ٠

---

(٢٥) ترائى الحاضر فى الماضى — Le mirage du présent au passé
الحركة المتراجعة للحقيقة — Le mouvement rétrograde du vrai
المنهج ذو الآثار الرجعية — La Méthode retro-active

(٢٦) H. Kelsen : Théorie pure du Droit, Trad. Ch. Eisenmann pp. 453-63; Dalloz, Paris, 1962; P. Amselok : Méthode Phénoménlogique et Théorie du Droit, pp. 8-24, L.G.D.J. Paris, 1964,

قراءة النص بهذا المعنى هو ايجاد تطابق بين الحاجة والنص ، بين الذات والموضوع . فالمعنى يأتى من النفس أولا كحاجة أو رغبة أو أمنية ثم تجد مايقابلها فى النص فتتطابق معه وتتشبث به على أنه التفسير الصحيح . فى الظاهر يبدو أن المعنى الموضوعى قد انتقل من النص الى الذهن ، وفى الحقيقة ينتقل المعنى الذاتى من الشعور الى النص . القراءة اذن هى ايجاد ماترغب فيه النفس متحققا فى الخارج فتقع فى وهم الحقيقة بمعنى تطابق الرغبة مع النص ، واتفاق الحاجة الشخصية مع السلطة الشرعية .

هذه المتغيرات هى السبب فى وجود النصوص المتشابهة ، فالمتشابهات هى النصوص التى تتضمن تفسيرات متعددة طبقا لمختلف العصور . اذ يختار كل عصر أحد التفسيرات فيرتكن النص عليها كما يرتكن المضلع على أحد جوانبه . ثم يأتى عصر آخر فيرتكن النص على جانب آخر . وهكذا يتقلب النص على جوانبه المختلفة طبقا لتغير العصور.فالمتغير هو الجانب والعصر، والثابت هو امكانية تأويل النص طبقا لكل عصر ، وكأن هذا التطابق بين النص والعصر هو الثابت الوحيد .

٧ ـ ثوابت النص :

ومع ذلك ، وبالرغم من هذه الحقائق الموضوعية التى تكشف عن ذاتية النص تدوينا وقراءة فانه توجد بعض الضمانات لقراءة « موضوعية » وشاملة للنص تتجاوز الذاتية بمعنى الفردية والنسبية وتضارب وجهات النظر والشك فى المعانى وانكار الماهيات المستقلة وهو ماسماه القدماء « المحكمات » فى مقابل «المتشابهات» أى المعانى الثابتة للنصوص فى مقابل المعانى المتغيرة. ولا تعنى الموضوعية هنا ارجاع النص الى ملابساته التاريخية التى منها نشأ بل ايجاد معنى له عام وشامل وثابت ، مطرد فى الطبيعة البشرية ، يدركه كل انسان ببداهته العقلية ، يظهر فى كل موقف ، ويوجد فى كل حضارة . الموضوعية هنا تطابق النص مع تجربة انسانية عامة ومشتركة بين عدد من الأفراد والجماعات والعصور والحضارات . وهذا هو الذى يسمى فى التراث الغربى المعاصر « الجانب الشمولى للهرمنطيقا » أو « القيمة

الشاملة » أو « المعيارية فى التفسير »(٢٧) · ويمكن تخصيص ذلك على النحو الآتى :

١ ـ بداهة العقل · فالعقل البديهى قادر على رؤية معنى النص بوضوح وتميز خاصة اذا كان الشعور فى حالة البراءة الأصلية دون أية دوافع الا باعث الحق لاكتشاف تطابق المعنى مع الحاجة · يطرد هذا الحدس العقلي المبدئى للنص عند عديد من الأفراد ، ويظهر لدى كل الشعوب ، ويوجد فى كل الحضارات · وكما قيل « أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس »· وقد قيل أيضا فى تراثنا القديم « أول ماخلق الله خلق العقل » · لا يعنى العقل هنا العقل الصورى المجرد بل العقل المرتبط بالحس والوجدان أى بداهة الشعور والاحساس الطبيعى · وهى بداهة فطرية ماقبل التعلم وما بعده ، عند الأمى والمتعلم على حد سواء · وأحيانا تفوق العلم المكتسب وقد تكون بديلا عنه ·

٢ ـ اطراد التجربة البشرية · لما كانت المواقف الانسانية واحدة تتكرر باستمرار من عصر الى عصر فان هذا الاطراد يصبح كالثوابت بالنسبة الى المتغيرات ، وكالعموم بالنسبة الى الخصوص · هناك قراءات متشـــابهة للنصوص فى كل عصر وعلى مدى العصور ولكل النصوص بصرف النظر عن نوعياتها · فى كل عصر ثورة على العبودية ، ورفض للظلم ، ودفاع عن الحرية ، ودعوة الى المساواة · وهذا ماسمته الكتب المقدسة « التوحيد » وما أطلق عليه الفلاسفة « القيم » أو « المثل » ·

٣ ـ منطق اللغة · لما كان النص منطوقا مدونا بلغة معينة ، وكان لكل لغة فقهها ومنطقها فان معرفة فقه اللغة التى كتب بها النص تكون أحد المداخل لقراءته وفهم معناه · وتكون قراءة النص عامة بقدر عموم فقه اللغة التى

---

(٢٧) التعبير الأول لدى جاداما ، والتعبيران الثانى والثالث لأمسلك :
H.-G. Gadamer : Vérité et Méthode :
3-C, l'aspect Universal de l'herméneutique, pp. 330-47;
H.-G. Gadamer : L'art de comprendre : II, Le problème herméneutique, 1. L'Universalité du problème herméneutique, pp. 27-40; P.M. Amselek : op. cit., pp. 63-81; W. Dithey : Origines et Dévelopement de l'herméneutique, in : W. Dilthey : Op. cit., V. I, p. 319.

كتب بها بصرف النظر عن المدارس اللغوية حول تعليلات فقه اللغة كالاعراب مثلا . وفى قراءة النصوص القديمة يشترط الاعتماد على معاجم تاريخ اللغة وتطور معانيها لمعرفة معانى الألفاظ الأولى فى عصورها القديمة .

واذا كان لكل لفظ ثلاث معان : الاشتقاقى والاصطلاحى والعرفى فان البداية فى فهم النص هو للمعنى الاشتقاقى الذى يربط بين اللغة والواقع والفكر . فاللغة تحيل الى الوجود ، والوجود تجربة معاشة توحى بالمعنى . لذلك كان التفسير اللغوى بداية التفسير الاصطلاحى . وكلاهما محكوم بالتفسير العرفى أى باستعمال اللفظ . المعنى الاشتقاقى هو الثابت لأنه أصل اللغـــة والمعنى العرفى هو المتغير نظرا لتغير الأعراف ولاستعمالات المختلفة للفظ عبر العصور . والمعنى الاصطلاحى هو محاولة الجمع بين المعنيين ، بين الثـابت والمتغير ، الأصل والفرع . وهنـا تبـدو أهمية نقد النصوص والعثور على الوحدات الأولى للنص بلغتها الأصلية . فالترجمات قراءات جديدة تفقد المعانى الاشتقاقية للألفاظ الأصلية . والعرف بدون لغة مجرد استسلام للاستعمالات الجارية . ونقد النصوص باللجوء الى العرف هو ترك طرف وتمسك بطرف آخر ، تضحية بالأصل من أجل الفرع نظرا لضياع الأصل وعدم تدوين الأقوال الأولى بلغتها الأصلية(٢٨) .

وبالاضافة الى منطق الألفاظ هناك منطق السياق أو كما قال القدماء فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفاهيم الموافقة والمخالفة . فالمعنى لا يظهر فقط فى اللفظ ولكن فى علاقات الألفاظ وتركيب الجملة وأساليب التعبير فى التقديم والتأخير والاختيار بين المترادفات . فللألفاظ أصوات وأشكال ومعان وتراكيب . ولكل منها فرع فى علوم اللغة(٢٩) .

---

(٢٨) H.-G. Gadamer : Vérité et Méthode : III, Inflection Ontologique de l'herméneutique sous la conduite du language, pp. 229-347; L. Berkhoff : Principles of Biblical Interpretation : Grammatical interpretation, pp. 67-122; F. Geny : Op. cit. I, pp. 36-8; pp. 418-32; II, pp. 318-417.

(٢٩) الأصوات Phonology ، علم الاشكال Morphology، علم المعانى Lexicology, Lexicography، علم التراكيب Syntax انظر أيضا : A.B. Michelsen : Op. cit., pp. 114-58;

٤ ـ الموقف الأولى ٠ لما كان النص تدوينا لموقف وتسجيلا لحدث ورد فعل عليه فانه لا يفهم الا بارجاعه الى الموقف الأول الذى منه نشأ وعنه صدر ٠ فالنصوص مواقف فكرية ٠ واتجاهات جماعات بشرية نحو الأحداث التى مرت بها ، رد فعل عليها أو توجيه لها ، تقدم حلولا لمشاكلها ٠ اذن لا يمكن فهم النصوص الا بالرجوع الى هذه المشاكل الأولى التى استدعت حلولا تم تدوينها فى النصوص ٠ وهذا ماسمى فى تراثنا القديم « أسباب النزول » ٠ النص بلا موقف صورة بلا مضمون ، غطاء بلا آنية ، لفظ بلا معنى ، روح بلا جسد ٠ تعنى أسباب النزول أولوية الواقع على الفكر أى أولوية الموقف على النص ٠ فالموقف سابق على النص لأنه مصدره ، والنص تصوير وتدوين له ٠ وبالتالى يفسر النص بالرجوع الى هذه المواقف الأولى ٠ ليس النص تعبيرا بلا أرض ولا وطن بل هو تسجيل موقف ، وافراز عصر ٠ وهو مايسمى فى علم الأخلاق الغربى « أخلاق المواقف » أو فى الفلسفة الغربية المعاصرة « المواقف المحددة » ٠ ويكون العيب الرئيسى فى المناهج التقليدية فى التفسير هو اعتبار النصوص مكتفية بذاتها ، مغلقة على نفسها ، لا تحتاج الى واقع نشـــير اليـــه ٠ وبالتالى تقع فى الحرفية والقطعيـــة والشيئية (٣٠) ٠

٨ ـ الاحالة الى الذات :

ان نظرية المعانى الأربعة للكتـــاب المقدس التى اشتهرت فى العصر الوسيط الأوربى من خلال التراث المسيحى الكنسى انما تدور كلها حول الصراع بين المعنى الظاهرى الحرفى والمعنى الباطنى الروحى للنص مثل الصراع الذى نشأ بين التنزيل والتأويل ، بين الفقهاء والصوفية فى تراثنا القديم ٠ فالتفسير الحرفى تضحية بالمعنى من أجل الحفاظ على اللفظ مما أدى الى الوقوع فى التجسيم والتشبيه ٠ والتفسير الرمزى هو حفاظ على المعنى

---

(٣٠) أخلاق المواقف Situational Ethics، المواقف المحددة Limiting situation
L. Berkhof : Op. cit., Historical interpretations, pp. 113-33 ;
F. Geny : Op. cit., I, pp. 28-41.

أنظر أيضا : د٠ حسن حنفى : ماذا تعنى أسباب النزول ؟ روز اليوسف ، رمضان ١٣٩٤ ٠

والتضحية باللفظ كرد فعل على التفسير الأول حرصا على التنزيه ٠ أما المعنى الصوفى الاشراقى فهو المعنى الذى يهدف الى الارتقاء بالروح والعروج بها الى أعلى من أجل رؤية الحقائق فى الملأ الأعلى والتى تتحول الى أشياء وعقائد بديلة عن العالم ٠ وأخيرا ، المعنى الأخلاقى أو الموضوعى فهو المعنى الأكثر ارتباط بالانسان وسلوكه وقيمه ، يحاول العودة بالنص الى العالم ٠ فاذا كان المعنيان الأوليان الحرفى والرمزى يمثلان جدل التشبيه والتنزيه فان المعنيين الأخريين ، الصوفى والأخلاقى يمثلان جدل الأ والانسان ، العقائد والأخلاق(٣١) ٠

أما التفسيرات العقائدية فانها يضا تجعل النص مصدرا لحقائق قطعية منغلقة على ذاتها ، منفصلة ، عن العالم ، وتخلق عالما بديلا من الوهم وتخلق موقف الاغتراب ٠ فالعقائد ليست أشياء أو وقائع بل هى أسس لتصورات العالم وبواعث على السلوك ٠ ليست بديلا عن العالم بل تنظير له ، كما هو الحال فى النظريات والمذاهب والايديولوجيات ٠ يهدف التفسير العقائدى للنصوص الى الخروج من العالم الطبيعى الى عالم مافوق الطبيعة وبالتالى يتحول الواقع الى وهم ، والحقيقة الى زيف ٠ وقد حدث ذلك فى التفسيرات الكاثوليكية والأشعرية(٣٢) ٠

---

(٣١) المعنى الحرفى Le sens litéral ، المعنى الرمزى Le sens allégoique
المعنى الروحى Le sens anagogique ، المعنى الأخلاقى
Le sens moral tropologique
Henri de Lubac : Exégèse Mediévale; Les quatre sens de l'Ecriture, 4 vols., Aubier, Paris, 1959-64; B.L. Ramm : Biblical interpretation in : Hermeneutics, pp. 15-30

(٣٢) B. Ramm : Protestant interpretation of the Bible : The doctrinal use of the Bible, pp. 163-84; The devotional and practical use of the Bible, pp. 185-200; L.H. Grollenbery : Interpreting the Bible; Trans. by Jeanne C. Schofflelen Nooijine & R. Rutherford, C.S.C., Paulist Press, N.Y., 1968; R. Marlé : Le problème théologique de l'herméneutique, pp. 125-36; L. Berkhof: Op. cit., Theological interpretation, pp. 133-66; S. Neill : The interpretation of the New Testament, 1861-1961, Oxford, London, 1973; M.G. Tenney : Interpreting Revelation, Erdmans, Grand Ropides, Mich., USA, 1970.

أما التفسير الطبيعى الذى يعتمد على نتائج العلوم الطبيعية ويقرأ من خلالها النص فانه يقوم على احساس بالنقص أمام العلم الطبيعى ، فالظن لا يغنى عن اليقين ، والأهواء والانفعالات لا تقاس بالوقائع والحقائق · كما أنه نوع من الدعاية الخطابية بأن الدين يتخلف عن العلم وبالتالى تطمئن العامة الى جهلها وينشأ فريق للتكسب بالبرامج الدينية العلمية · والحقيقة أن هذا التفسير يجعل القيادة والريادة للعلم ، والدين مجرد لاحق وتابع · تضيع ثوابت الأديان أمام متغيرات العلم ، ويقضى على وحدة الأديان أمام اختلاف العلماء · ويظل العلم متميزا بمنهج الاكتشاف ويقتصر الدين على منهج التبرير ، التفسير الطبيعى للنصوص الدينية لا هو علم ولا هو تفسير بل مجرد خداع ووهم يكون الدين فيه هو الضحية · العلوم الطبيعية مستقلة بذاتها من حيث هى علوم ونظريات ولو أن قراءة النص الدينى أو الأدبى قد تكون باعثا على التوجه نحو الطبيعة أو مثيرا للخيال العلمى · وقد تكون قراءة الطبيعة قراءة مباشرة باعتبارها آيات أكثر علمية من العلوم الطبيعية لأن هذه القراءة تحيل الى المعنى والمعنى مقروء فى النص · فالآية واحدة ، آية نصية أو آية طبيعية(٣٣) ·

لقد استطاعت العصور الغربية الحديثة منذ رتشل وشليرماخر ودلتاى حتى بولتمان وهيدجر وايبلنج وفوكس وأوط وبابنبرج اكتشاف عالم الذات ، وأصبح علم التفسير جامعا لعدة علوم مثل علم النفس وعلم اللغة وعلم الاجتماع ، كما أصبح عصبا لنظريات المعـــرفة والوجود والقيم على حد سواء · أصبحت مهمة علم التفسير اقامة جسور بين الله والانسان ، بين الماضى والحاضر ، بين الذات والموضوع بين اللفظ والمعنى ، بين العلم والدين، بين الأسطورة والواقع ، بين الكتاب المقدس والدعاية ، لا فرق فى ذلك بين نص أدبى أو نص دينى · وتم اكتشاف الوجود الانسانى باعتباره تفسيرا يرجع اليه تفسير النص ، كما تم اكتشاف العالم الذاتى باعتباره موطن التفسير القادر على تأويل الأساطير(٣٤) · ولقراءة النص مراحل عدة تبدأ

---

(٣٣) A.B. Michelsen : Op. cit., Symboles and symbolic actions, pp. 265-79

(٣٤) Ritchl, Schdeiermacher, Dilthey, Bultmann, Heidegger, Ebeling, Fuchs, Ott, Pappenberg; C.E. Braaten : Op. cit., from =

بالذات وتنتهى بالموضوع ، تبدأ بالداخل ، وتنتهى بالخـــارج على النحو التـــالى :

١ - الالتزام بموقف · كل قراءة تبدأ بمعرفة شىء ما ، معرفة مايحتاجه القارىء أولا ، ماذا يريد أن يقرأ فى النص ، وماذا يريد النص أن يقول له · فالقارىء هو الذى يقرأ النص ، وهو الذى يعطيه دلالته · والنص يتجاوب معه نظرا لاشتباهاته وأوجهه · وبالتالى فان القراءة غير الموجهة تحصيل حاصل لا تؤدى الى معنى لأن القارىء يقرأ من غير أن يوجه النص نحو معنى معين لتحقيق هدف · فالمعنى هدف قبل التحقق ، والهدف معنى متحقق · القراءة اذن موقف ، والقارىء صاحب موقف · وفى هذه الحالة يصبح النص دالا ذا معنى · قراءة النص بلا موقف والتى تؤدى الى تحصيل الحاصل هى القراءة الغالبة على معظم الخطاب الدينى الرسمى لأنها مجرد ملأ فراغ واشغال وقت وتنفيذ مهمة رسمية وأداء وظيفة حكومية · هى ايهام الناس بأن القارىء يقول شيئا وهو لا يقول شيئا · وهو خداع للمصلين بأن مايقوله يأتى من النص الموضوعى وهو لا يأتى منه لأنه فى هذه الحالة لا شىء يأتى من الذات أولا باستثناء اهواء مثل الخوف والجبن والتكسب بالدين · هذه المعرفة المسبقة الضرورية لتفسير النص ليست أحكاما مسبقة ولا أهواء بشرية ولا آراء شخصية بل يمكن أن يكون لها قدر من العموم والموضوعية تتجاوز النسبية والشخصية ، أشبه بالمصالح العامة وبداهات العقول (٣٥) ·

٢ - التعبير عن مصالح الناس · اذا كانت القراءة تستحيل دون الالتزام بموقف فان السؤال بعد ذلك بأى موقف يكون الالتزام ولصالح من ؟ ولما كان النص موضوعا لصالح الغالبية العظمى من الناس خاصة النص الدينى والنص القانونى فان تفسيره يكون لصالح هذه الأغلبية نفسها ·

Scheiermaches to Bultmann, pp. 120-7 ; New hermeneutical options, pp. 137-47.

A.B. Michelsen : Op. cit., Mythology & Demythologizing, pp. 68-73.

٣٥) يرى جاداما أن الأحكام المسبقة هى شرط الفهم H.-G. Gadamer : Vérité et Méthode, pp. 115-30.

واذا كان النص سلطة ، وكانت السلطة نوعان ، سلطة الحــاكم وسلطة المحكومين ، وكانت سلطة الحاكم مستمدة من سلطة المحكومين لكونها عقد وبيعة واختيار فان تفسير النص يكون بالضرورة لسلطة المحكومين مصدر سلطة الحاكم · وأذا ما اختلفت السلطتان ، وعبرت سلطة الحاكم عن ارادته المشخصة أو عن فئته أو طبقته فان سلطة المحكومين تتمايز عنها وتقف أمامها · فتكون فى المجتمع سلطتان ، كل منها تدعى الشرعية وتقرأ النص لصالحها · ولما كان الحاكم له فقهاؤه يفسرون النص لحسابه ظهر فقهاء المحكومين يقرأون النص دفاعا عن مصالح الناس · فالصراع بين فقهاء السلطان وفقهــاء الجمهور هو فى الحقيقة صراع بين سلطتين · وبالتالى تكشف معارك التفسير للنصوص عن المعارك السياسية والاجتماعية فى الدولة ، وكما هو واقع حاليا فى الصراع الدائر بين علمانية الحاكم ودينية المحكومين · ومن هذه القاعدة العريضة نشأت فى تراثنا القديم قواعد فقهية مساندة مثل « ماراه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ، « لا ضرر ولا ضرار » ، « المصلحة أساس الشرع » ، درأ المضار مقدم على جلب المنافع » ··· الخ · لذلك ارتبطت مناهج التفسير بالحركة الاصلاحية والحركات الاجتماعية فظهرت قراءات للنص الدينى متمركزة حول الانسان والطبيعة لصالح الناس فى مقابل قراءة أخرى له متمركزة حول الله والكنيسة لصالح الحاكم(٣٦) ·

٣ ـ لغة الواقع الاحصائى · قد تكون القراءة تفسيرا للنصوص ولكنها قد تكون أيضا تفسيرا للظواهر الاجتماعية والطبيعية طبقا للمعنى الاشتقاقى لكلمة « آية » التى تعنى نصا لغويا مسموعا وظاهرة طبيعية مرئية · وكلاهما قراءة ، قراءة النص لغويا ، وقراءة المجتمع سياسيا ، وقراءة الطبيعـة علميا · هنا تحيل اللغة الى المجتمع والى الوجود · ويتحول النص من منطوق مدون الى واقع مرئى · ويتم الفهم عن طريق تطابق النص والواقع فى التجربة المعاشة فتتحدد الدلالتان ، دلالة النص اللغوية ودلالة الواقع

---

(٣٦) هذا باجماع الفقهاء خاصة فى أصول الفقه المالكى وعند الطوفى من فقهاء الأندلس ، أنظر د· حسن حنفى ، مناهج التفسير ومصالح الأمة ، الجزائر ، ١٩٨١ ، وأيضا :

M.W. Anderson : Reformation Interpretation in B.L. Ramm : Hermeneutics, pp. 81-93; A.B. Michelsen : Op. cit., pp. 55-58.

المرئية . فالواقع هو المفسر للنص والمحدد لأوجهه التى يرتكن عليها . والواقع الاحصائى أقرب الى تحديد العلل الاجتماعية والطبيعية من الوجود ككل خشية الوقوع فى الميتافيزيقا الخالصة والتأملات النظرية . فالنص اقتضاء فعل ، وأمر يتطلب طاعة ، وتوجه نحو العالم لا خارجا عنه . لذلك ارتبطت قراءة النص بالعلوم الاجتماعية لأنها هى التى تعطى معارف العصر وحركة المجتمعات . كما ارتبطت القراءة بالأيديولوجيات باعتبارها نظريات الحركة الاجتماعية ومناهج التطور الاجتماعى(٣٧) . وتلك آخر مراحل التفسير ، التفسير العملى بمعنى تحول النص الى واقع ، واللغة الى حركة كما يسمى لاعب الكمان « مفسرا » عندما يعزف النوتة الموسيقية وكما سمت عائشة الرسول عندما كان يتهجد قائما ليلا « مأولا » للقرآن .

٩ _ خاتمة : القراءة ابداع :

تبدو قراءة النص وكأنها تفكير على الماضى وشروح على متون وتهميش على نصوص قديمة وبالتالى فهى أقرب الى التقليد منها الى الابداع وكأن الابداع يتم وهو مقطوع الصلة بالجـذور . والحقيقة أنه لا ابداع دون مصادر ، ودون تطوير لبذور أولى ، ودون تنويع على أشكال سابقة . فلولا سقراط لما كان أفلاطون ، ولولا أفلاطون لما كان أرسطو . ولولا هيجل لما كان ماركس أو فيورباخ . ولولا هايدن لما كان موتسارت ، ولولا موتسارت لما كان بيتهوفن . ولولا الفارابى ما كان ابن باجة ، ولولا ابن سينا لما كان ابن طفيل. لذلك يبدأ المبدعون بتقليد سابقيهم حتى يستقلوا بأسلوبهم ، ويتميزون بآدائهم فيما بعـد .

وان لم ينشأ الابداع من شىء ما ولم يكن قراءة للقديم وتدريبا عليه فانه يتحول الى تقليد لنص آخر من تراث آخر فينشأ التقليد مع وهم الابداع. وبالتالى تقع الازدواجية فى فكر الأمة وفنها وقوانينها بل وتاريخها . يظل الفكر والفن والتاريخ والقانون القديم تقليديا محافظا وينغلق على نفسه

---

(٣٧) G.-H. Gadamer : Vérité et Méthode : II, Elargissement du problème de la vérité. Compréhension dans les sciences sociales, pp. 103-226.

لأنه لم يخضع للتطوير عن طريق القراءة ، ويتجاور معه تقليد آخر بوهم الابداع وباسم التجديد ٠

لذلك ، كانت قراءة النص أفضل منهج للتربية والمران فى الفكر والفن ، يعكف من خلالها المبدع على روحه المدون فى النصوص ويتعرف على تاريخه ، ويكتشف قانون مساره ٠ فعندما يدرك تطور ماضيه ويشعر بنقص حاضره يقرأ النص فيرى رواسب الماضى فى الحاضر ، ويرى مكونات الحاضر فى الماضى ٠ فى القراءة يحدث التفاعل بين القديم والجديد ، بين المبدع وعصره، فتنشأ ابداعات لا نهاية لها ، ويتم الحفاظ على وحدة الأمة فى التاريخ(٣٨)٠

---

(٣٨) د٠ حسن حنفى : التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ص ٩ _ ٢٣٤ ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ٠

علم المستقبليات

(عالم الغد بين الأمس واليوم)

أولا ـ مقـــدمة :

لقد آن الأوان للأمة أن تكتشف مسارها فى التاريخ ، وأن تنتقل من الرجوع الى ماضيها الى الاتجاه نحو مستقبلها دون أن يكون ذلك الانتقال تنكرا اراديا لحاضرها وتناسيا مقصودا له أو تعويضا لاشعوريا وهروبا وجدانيا من أزمات العصر ٠ والرجوع الى الماضى أو الاتجاه نحو المستقبل قد يكون موقفا مرضيا اذا كان فيه تجاهل للحاضر وهروب منه وعزاء عنه ونسيان له وتعويض عنه ٠ وقد يكون موقفا صحيحا اذا كان الغرض منه البحث عن الجذور التاريخية لأزمات العصر حتى يمكن حلها من أساسها أو التخطيط للمستقبل والاعداد له حتى لا نقع فى التخبط والعشوائية والتردد والحيرة ، فنقدم رجلا ونؤخر أخرى ، ونكون مثل رجل ديكارت التائه فى الصحراء الذى يغير اتجاهه دواما دون أن يصل الى غايته فيهلك(١) ٠

وان كثيرا من مشاكلنا اليوم لتتعقد أكثر فأكثر نظرا لتراكمهـــا واشتدادها لعدم قدرتنا على التنبؤ بها قبل وقوعها والاعداد لها ٠ فكثيرا ماتركنا المشاكل تتفاقم حتى تحولت الى أزمات ومصائب وبلاء وكرب ، وطلبنا العون والغوث ٠ لم تكن لدينا خطط طويلة الأمد قادرة على احتواء المشاكل وتدارك الأزمات ٠ لذلك تعثرت الحلول ، وضاقت السبل ، ولم يعد الناس يصدقون الخلاص القريب ٠ وفى نفس الوقت يواجهنا عدو يخطط منذ أمد بعيد لاحتلال الأرض لحوالى قرن من الزمان منذ نشأة الصهيونية

كتب هذا البحث عام ١٩٨١ كدراســـة افتتاحية لمجلة « عالم الغد » التى كانت وزارة الاعلام بالكويت تزمع اصدارها مع « الثقافة العالمية » وبالاضافة الى « عالم الفكر » ٠ ولكن يبدو أن عرض الثقافة الغربية ونشرها خارج حدودها هو الذى تغلب على ابداع الفكر المستقل ٠

(١) حسن حنفى : الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر ، المستقبل العربى ، يناير ١٩٧٩ ٠ وأيضا « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ » ، (١) فى الثقافة الوطنية ، الفصل الثانى : الدين والتحرر الثقافى ٠

السياسية حتى احتلال فلسطين كلها · وقد كنا أقدر على ذلك التخطيط والاعداد للدفاع عن البلاد ولدينا تاريخ الأنبياء ، ونزول الوحى على فترات · ولكننا عشنا خارج التاريخ وخارج الزمان ، نطلب الخلاص منه اذا وجدنا أنفسنا فيه سواء بالوعود أو التمنيات أو بالتعويض والايهام ·

ان أهمية « الدراسات المستقبلية » فى حيـــاتنا لا ترجع الى تقليدنا للغرب والى اقتفائنا لأثره والا كنا مقلدين ننقل آخر صيحات « الموضة » الفكرية ، اذ تركها الغرب تركناها واذا أخذ الغرب غيرها أخذناها · وتكون الدراسات المستقبلية فى هذه الحالة أشبه بما روجنا له من قبل من مذاهب ومنـــاهج غربية مثل الوجودية والبنائية والمنهج العلمى والمنهج الاجتماعى ··· الخ ، وبالتالى لن تؤثر فى حياتنا ولن تساعدنا على التحول من الماضى والاتجاه نحو المستقبل اعدادا وتخطيطا ومسارا · انما ترجع الدراسات المستقبلية الى ضرورة ملحة فى حياتنا وهو حساب المستقبل والتنبؤ بمشاكله وتوقعها واعداد الحلول لها قبل تفاقمها وعصيانها عن أى حلول وتحولها الى أزمات طاحنة تعصف بأجيال بأكملها وتحول مجرى التاريخ · وهذا يأتى بزرع الدراسات المستقبلية واكتشـــاف جذورها ، والقضاء على معوقاتها وتأصيلها ، وبعثها من تاريخ الأمة وحضارتها حتى تكون لها فاعليتها وأثرها فى وجدان العصر ·

والدراسات المستقبلية تدخل فى اطار أعم وأشمل وهى « الاستراتيجية الحضارية » والا تحولت الأولى الى مجرد حسابات عن نضب الثروات ، وتراكم رؤوس الأموال ، وبحث عن الأسواق الجديدة لمد الغرب بأكبر قدر ممكن من المعلومات عن مصادر الطاقة والمواد الأولية فى المناطق خارج حدود الغرب التى يعيش عليها الغرب تاريخيا واقتصاديا وسياسيا · انما الاستراتيجية الحضارية هى التى تضعها الشعــوب غير الأوربية بفضل علمائها الوطنيين لتحديد مسارها التاريخى والتعرف على مكونات ماضيها الحضارى سلبا وايجابا من أجل العودة الى أصالتها التاريخية ومنطقتهــا الحضارية ، ووضع خطة للتنمية الحضارية الشاملة فى مواجهة الغرب وليس لحسابه ، ولمصالح الشعوب التى استعمرها الغرب طويلا وليس ضدها(٢) ·

---

(٢) د· أنور عبد الملك : ليخدم ماهو أجنبى ماهو عربى ، الاحيـــاء العربى ١٩٨٠/١/١٨ ·

ثانيا ـ الاتجاه نحو الماضى والاعداد للمستقبل فى تراثنا القديم :

لما كانت الدراسات المستقبلية لا تنشأ فى فراغ فقد ارتبطت فى التراث الغربى بفلسفة التاريخ فانها أيضا لا يمكن أن تنشأ فى وجداننا المعاصر من فراغ حيث لا يوجد بعد الزمان أو التاريخ فى وعينا القومى ٠ كما أنها لا يمكن أن تنشأ من تقليد الغرب ونقل اتجاهاته وترجمتها لأنها حينئذ تكون مجتثة الجذور ، تنتهى بانتهاء الموضة ، ولا تحدث أى أثر فى حياتنا بل وقد تحدث الأثر المضاد وهو الايهام باكتشاف المستقبل ، وهو فى الحقيقة غائب وضائع ٠ وكما استطاع الغرب اكتشاف المستقبل وصياغة مفهوم التقدم وفلسفات التاريخ ابتداء من البحث فى الماضى واكتشاف أصوله فيه فاننا أيضا اذا أردنا البحث من جذور للاتجاه نحو المستقبل فى تراثنا القديم حتى يمكننا تنحيتها وتطويرها الى دراسات مستقبلية فانه يمكن العثور عليها فى علومنا القديمة خاصة العلوم النقلية العقلية مثل أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف وفى بعض العلوم النقلية مثل علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أو فى العلوم العقلية الخالصة مثل الحساب والهندسة والموسيقى والفلك أو فى العلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء أو فى العلوم الانسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ(٣) ٠

١ ـ ففى علم أصول الدين اذا كان الاتجاه نحو الماضى قد ظهر فى مبحث النبوة فان الاتجاه نحو المستقبل قد ظهر فى مبحث المعاد ، وكلاهما من السمعيات اجابة على سؤال : ماذا يحدث للانسان بعد الموت ؟ وكانت الاجابة بطبيعة الحال فناء الأبدان وبعثها وبقاء الأرواح ومعادها نظرا لتمايز النفس عن البدن ٠ لقد شغل القدماء أنفسهم بكيفية وضع حد لنهاية الزمان وكيفية موت الانسان بالسيف أم بانتهاء الأجل الذى يأتى بغتة دون أى امكانية لحسابه ٠ وهذا يجعل الانسان على استعداد دائم للرحيل « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » ٠ فالنهاية ليست نهائية بل هناك استمرار نحو المستقبل ، وحياة مستقبلية لا تنتهى بانتهاء الحياة الدنيا بل تستمر فى الحياة الأخروية « وتؤثرون الحياة الدنيـــا

---

(٣) د٠ حسن حنفى : التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٧١ ـ ١٧٧ ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ٠

والآخرة خير وأبقى » · كما شغل القدماء أنفسهم بعذاب القبر وضغطته ، وبحساب الملكين نكر ونكير ، وبتحليل الجسد كله الا « عجب الذنب » التى تبقى بلا تحلل ومنها يبدأ البعث والنشور وحياة المستقبل ! كما فصل القدماء فى شرائط الساعة وعلاماتها مثل نزول المسيح الدجال وقتل المسيح عيسى بن مريم له ، وشروق الشمس من المغرب وغروبها من المشرق ، وخروج الدابة من جحرها ، والحرب بين يأجوج ومأجوج مما يدل على اضطراب قوانين الطبيعة وعجز الانسان عن السيطرة عليها والتنبؤ بمسارها لما كان موقف الانسان فى العالم هو السيطرة عليها والتنبؤ بحوادثها · فاذا حان الحساب يقدم الانسان أفعاله ويجد كل ماقدم أمامه محضرا · فالحاضر يمهد للمستقبل ، والماضى لم يمت بل يحيا من جديد فى المستقبل ويحكم على حاضر الانسان الأبدى ، وحياة الانسان مستمرة لا توقف فيها ، يحدد ماضيها حاضرها ومستقبلها · فاذا كانت المحصلة النهائية لعمر الانسان انما تتحدد نتيجة لأعماله ايجابا أم سلبا ، خلاصا أم هلاكا فان ذلك يدفع الانسان لحسن الاستعداد للمستقبل ، ويجعل المستقبل همه الأول ولكنه لسوء الحظ مستقبل خارج الدنيا يتجاوز الزمان · ان عملية الحساب ذاتها تتم وفقا لقانون وليست طبقا للأهواء والانفعالات مما يجعل موقف المعتزلة ، أهل العدل والتوحيد ، أكثر قدرة على تأصيل الاتجاه نحو المستقبل من الأشاعرة الذين يؤمنون بالشفاعة · ويغلب على هذه القوانين نفسها الطابع الحسابى الرياضى العقلى مثل قوانين الاحبـــاط والتكفير ، والاستحقاق والعوض مما يجعل حساب الاحتمالات ممكنا · وكان الميزان رمز الحساب · وينكر المعتزلة الصراط الذى يسير عليه من تتساوى حسناتهم مع سيئاتهم فيسقطون فى الجنة أو فى النار عشوائيا ومصادفة بلا قوانين للاحتمال أو للترجيح (٤) ·

---

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٣ ـ ٤٩٩ ، وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ ·

الجوينى : الارشاد ص ٣٧٥ ـ ٣٨١ ، الخانجى ، القاهرة ١٩٥٠ ·

الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٧ ـ ١١٨ ، صبيح ، القاهرة (بدون تاريخ) ·

الايجى : المواقف ص ٣٧١ ـ ٣٨٤ ، المثنى ، بغداد (بدون تاريخ) ·

الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ص ٢٨٣ ـ ٣١٥ ، القاهرة ١٩٧١ ·

كما ظهر بعد المستقبل فى تصور أوصاف الله وصفاته ، فالله بالاضافة الى أنه قديم هو باق ، وهو كل الزمان لا أول له ولا آخر ، لا بداية له ولا نهاية ، يعلم مايكون ومالا يكون ، يضم الماضى والحاضر والمستقبل · بل أن الكرامية تصورته على أنه محل للحوادث ، متجدد باستمرار ، « كل يوم هو فى شأن » مما يوحى بامكانية اعطاء الأولوية للجديد على القـــديم ، وللمستقبل على الماضى فى وجداننا القومى · وظهر المستقبل أيضا فى الحسن والقبح العقليين عندما تصور المعتزلة العالم الانسانى يسير طبقا لغاية ووفقا لقانون الصلاح والأصلح أو اللطف ، وأن العالم ليس عشوائيا لا يخضع الا لارادات مشخصة مطلقة بلا قانون وبلا هدف · كما ظهر المستقبل أيضا فى الطبيعيات فى نظرية التوليد عند المعتزلة ومسئولية الانسان عن نتائج أفعاله فى المستقبل مما دفع علماء المسلمين الى حســـاب المستقبل وحركات القذائف · فالانسان لديه استطاعة ليس فقط قبل الفعل أو مع الفعل بل أيضا بعد الفعل · كما ظهر الاتجاه نحو المستقبل فى نظرية الامامة عند الشيعة والسنة فى خطين متمايزين ومتعارضين · فبينما الامـــامة عند الشيعة اتجاه نحو المستقبل ، وانتظار للامام الغائب على ماهو معروف فى تاريخ الأديان باسم المشيانية Messianism هى عند أهل السنة تدهور وانحطاط من النبوة الى الخلافة الى الصحابة الى التـــابعين الى تابعى التابعين · فالتاريخ يسير من الوحدة الى التفرق ، ومن الايمان الى الكفر ، والخلف أفضل من السلف « فخلف من بدهم خلف أضاعوا الصـــلوات واتبعوا الشهوات » ، كما أن « خير القرون قرنى ··· » · كما قوى ذلك التصور للتاريخ المنهار حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها فى النار الا واحدة ، هى ما أنا عليه وأصحابى » ، وهم أهل السنة والجماعة أى الدولة السنية الاشعرية أى بلغة العصر كل الاجتهادات على خطأ وكل اتجاهات المعارضة على باطل ولا يوجد الا رأى واحد صائب حق هو رأى الحكومة ! ومن ثم ضاعت فرصة ظهور المستقبل على أنه ازدهار وانتصار بالرغم من وجود امكانيات لذلك فى الآيات والأحاديث مثل الآيات التى تحث على الأمل وترفض اليأس والقنوط ومثل حديث المجددين « ان الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها »(٥) ·

---

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٤ ـ ١١ ، صبيح ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ·

٢ ـ وفى علم أصول الفقه اذا كان شرع من قبلنا لم يعد ملزما لنـا وبالتالى أمكن فك اسارنا من الماضى والاتجاه نحو الحاضر ، وبدأنا شعورنا القومى على البراءة الأصلية فان المصادر الأربعة للتشريع توحى بالزمان وبالمستقبل انتقالا من القرآن الى السنة الى الاجماع الى الاجتهاد ، فكل مصدر يوحى بتقدم فى الزمان عن المصدر السابق ، السنة تعين أول للقرآن ، والاجماع تعين ثان له ، والاجتهاد تعين ثالث ومستمر له ٠ فاذا تركنا القرآن والسنة للعلوم النقلية فان الاجماع يضع مشـكلة العصور والأجيال وامكانية عدم التزام العصر اللاحق بأحكام العصر السابق نظرا لتغير الظروف والأحوال واختلاف المصالح والحاجات ٠ ولكن الذى يشير بصراحة ووضوح الى بعد المستقبل هو المصدر الرابع للتشريع وهو الاجتهاد٠ فقد أعطى المصدر الأول المبادىء العامة الصالحة لكل زمان ومكان ٠ وأعطت السنة أول تحقق لهذه المبادىء العامة فى التاريخ ، فى زمان ومكان معينين، وفى عصر معين ولأمة بعينها ٠ كما أعطى الاجماع امكانية الاتفاق على التطبيق العملى باسم مصالح الأمة ووحدتها ٠ والآن يعطى الاجتهاد امكانية احتواء كل الحوادث المستقبلة والتشريع لكل الظروف الآتية ابتداء من جهد الانسان العقلى وقدراته على الاستنباط والاستقراء وبعد أن ميز الشاطبى بين تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط جعل الأول لا ينقطع الا بانقطاع التكليف فى حين أن الثانى والثالث مشروطان بوجود المجتهد ٠ الأول مستمر الى مالا نهاية طالما أن هناك انسانا عاقلا قادرا مكلفا ، باق مع الانسان الى مالا نهاية ٠ ولما كان تحقيق المناط هو وجود علة الحكم فى الواقع كان على الانسان أن يبحث باستمرار عن هذا المناط ٠ فالاجتهاد هو عصب الشريعة ، وهو كما يسميه اقبال « مبدأ الحركة » فى الاسلام ٠ يجدد الشريعة ويجعلها قادرة على التكيف حسب الظروف والأحوال ٠ فالمستقبل وارد فى الشريعة ، وحساب المستقبل موجود فى الاجتهاد ٠ المستقبل ليس هما أو اشكالا أو تأزما بل هو حاضر معاش يدخل فى نظرية قادرة على أن

القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل حـ ٦ ، حـ ١٤ ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٢/٦٥ ، القاهرة ٠

ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل حـ ٤ ص ١٠٦ ـ ١٢٨ ، صبيح ، (بدون تاريخ) ٠

الايجى : المواقف ، ص ٣٩٥ ـ ٤١٤ ، المثنى ، بغداد ، (بدون تاريخ) ٠

تعطيه حكما يحل الاشكال ويقضى على الأزمات • فالمجتهد هو العالم المناط به تطوير الشريعة ونقل الماضى الى الحاضر • والعلماء ورثة الأنبياء ، والفقهاء أمناء الرسل • ولما كان الله هو عالم الغيب والشهادة ظهر ذلك فى أحد جوانب المنهج الأصولى • وهو قياس الغائب على الشاهد • فمعرفة الغائب ممكنة وذلك بقياسه على الشاهد • ولما كان المستقبل أحد مظاهر الغيب أمكن معرفته •

كما نجد فى مباحث الأصول الأخرى حضور المستقبل وان كان مغلفا فى اطر اللغة والتشريعات • فمثلا المبادىء اللغوية التى وضعها الأصوليون لتفسير النصوص مثل : الحقيقة والمجاز ، الظاهر والمؤول ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، المطلق والمقيد ••• الخ • كلها تهدف الى احتواء الحوادث المستقبلة مثل الاجتهاد تماما عن طريق تأويل الألفاظ ، وبالتالى يظل النص صالحا باستمرار متحركا فى الزمان والمكان ، ممتدا من الماضى الى الحاضر ، ومتجها من الحاضر نحو المستقبل • وفى مباحث الأحكام وتحليل المقاصد نجد أن الوحى مقصد ، والقصد اتجاه وغاية • فقد قامت الشريعة من أجل تحقيق مقاصد وأهداف ابتداء وهى المصالح العامة ، وافهاما حتى يعقلها الناس ، وامتثالا حتى يطيعونها ، وتكليفا حتى يطبقونها • وفى سلوك الفرد ارتبط الفعل بالنية ، والعمل بالهدف • والغاية والقصد من بدايات الاتجاه نحو المستقبل(٦) •

٣ _ وفى علوم الحكمة التى يضرب بها المثل فى التجريد والصورية ظهر الاتجاه نحو المستقبل فى التركيز على العلة الغائية من العلل الأربعة فى الالهيات والطبيعيات ، وأن العلة الغائية هى العلة الفاعلة الحقة وكأن العالم كله يتحرك نحو غاية بالعشق • والله هو العلة الغائية للعالم ، المحرك الذى لا يتحرك الذى ينزع العالم نحوه بالعشق • وفى الطبيعيات ظهرت

---

(٦) لمزيد من التفصيل لمباحث الأصوليين ، أنظر الشافعى ، الرسالة ، أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ، الجوينى : ارشاد الفحول ، البزدوى : أصول البزدوى ، السرخسى : أصول السرخسى ، الغزالى : المستصفى ، البيضاوى : منهاج الوصول ، الآمدي : الأحكام فى أصول الأحكام ، النسفى : المنار ، ابن القيم : أعلام الموقعين ؛ الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة ، الجزء الرابع ص ٨٩ _ ١٠٥ ، المطبعة التجارية ، القاهرة •

القوة كامنة فى الطبيعة ، انتقال من القوة الى الفعل ، والنفس كمال أول . وفى الالهيات يظهر الاتجاه نحو المستقبل فى نظرية الاتصال حيث تتصل النفس المفارقة بالعقل الفعال . فالنفس قادرة على كشف غياهب المجهول واختراق الحجب ، لا فرق فى ذلك بين الفلسفة الاشراقية عند الفارابى وابن سينا وبين الفلسفة العقلية الخالصة عند ابن رشد . بل ان الفلسفة الاشراقية خاصة عند ابن سينا قاربت علوم التصوف ، وتناولت مقامات العارفين ، ووصفت طريق الحكمة على أنه طريق الى الله يرتقى فيه الحكيم من مقام الى مقام ، وترتفع روحه صعودا ، والأعلى فى الفكر الدينى هو الأمام فى الفكر العلمانى . فالمفارقة أو العلو قد يكون الى أعلى وقد يكون الى الأمام . كما ظهر الاتجاه نحو المستقبل فى علوم التنجيم وما يتعلق بها من علم وقراءة المستقبل مثل الطير والفأل التى وصل اليها الحكماء عن طريق حســـاب دورات الأفلاك وآثار ذلك على مايقع على الأرض من حوادث وامكانية التنبؤ بها اذا ماتم حساب الدورات ، فلا شىء يقع على الأرض لا يحدث بفعل دورات الأفلاك . وبالرغم من تحذير القرآن من هذه العلوم وتحريمه للأزلام والأنصاب الا أن الحكماء تابعوا فى ذلك علـوم التنجيم القديمة دون مامراعاة لتكذيب الحديث للمنجمين « كذب المنجمون ولو صدقوا » . بل انهم وضعوا علوما لقراءة الطالع واستمر ذلك حتى الآن من اليد والفنجان وضرب الودع وخط الرمل ورمى الحصى للتطير . كل ذلك يدل على كشف حساب المستقبل ولكن بطريق السحر والتنجيم(٧) .

وفى علوم التصوف ظهر الاتجاه نحو المستقبل فى تحليل المقامات والصعود فيها من مقام الى مقام حتى الوصول الى آخر الطريق ، والانتقال من مرحلة الى مرحلة ، ومن فترة الى فترة حتى الوصول الى الغاية . ويبدأ الصوفية من البداية فى الوقت حتى يصل الى النهاية فى الأبدية . وعادة

---

(٧) الفارابى : النكت فيما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم ، المجموعة ، ص ٧٦ ـ ٩٠ ، القاهرة ١٩٠٧ .

ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، وأيضا النجاة ، الالهيات . وكذلك الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع .

اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا ، القسم الرابع ، ابن رشد : رســـالة الاتصـــال .

مايتحول الأعلى الى الأمام فى عمليات النهضة الحضارية ، ويتم اكتشاف التقدم ٠ وقد غلب على الصوفية تحليل اللحظة الحاضرة وهو الوقت ، مابين الحاضر والمستقبل ولكن لسوء الحظ كل مايحدث فيه متوهم وليس حقيقيا مما يجعله ظاهرا لا حقيقة ٠ ومن ثم يصبح الزمان كله هباء وتوهما ، ولا يبقى الا الفناء فى الأبدية حيث لا زمان ولا تقدم ٠ كما ظهر الاتجاه نحو المستقبل فى وصف الصوفية لمراحل النبوة التى توازى مراحل التجلى الالهى كما فعل ابن عربى فى « فصوص الحكم » والتى توازى أيضا مراحل الكشف بل ومراحل الخلق ابتداء من آدم حتى آخر الأنبياء ٠ فالتقدم هنا من الماضى الى الحاضر ، من أعلى الى أسفل ، من الخلف الى الأمام ٠ بل ان ابن عربى قد وضع مرحلة أخيرة للكشف الصوفى وهى المرحلة مابين محمد بن عبد الله ومحمد بن سنان ، وهى مرحلة مستمرة لا تنتهى ، مرحلة الولاية ، فالأولياء ورثة الأنبياء ، والالهام استمرارية للنبوة ٠ فاذا كانت النبوة تنقطع فان الولاية لا تنقطع ٠ كان لدى الصوفية امكانية ظهور المستقبل ولكنه كان كشفيا نظريا فرديا وجدانيا وهميا خياليا صاعدا الى أعلى(٨) ٠

٥ ـ وفى العلوم النقلية ظهر الاتجاه نحو المستقبل فى علوم القرآن فى موضوع النسخ ، ورفع الحكم السابق بحكم لاحق طبقا للتطور فى الزمان ، وتغير الظروف والأحوال ، وحسب الأهلية والقدرة ٠ كما ظهر أيضا فى نزول الوحى على فترات ونزول القـــرآن ذاته منجما على مدى ثلاث وعشرين عاما وقسمته الى مكى ومدنى ، تصور ونظام ، عقيدة وشريعة ، أيديولوجية ودولة ٠ وهما مرحلتان ضروريتان لبناء أى نظام جديد ٠ ومن دلائل الاعجاز عند البعض اخبار القرآن بالغيب والتنبؤ بالمستقبل وان كان القرآن ذاته قد حرم جميع أنواع السحر والفأل والطيرة والتنجيم ٠ انما التنبؤ بالمستقبل يكون ممكنا فقط باستقراء أحـــوال الأمم الماضية ، واستعراض حوادث التاريخ ، واستنباط قوانينه العامة التى تكمن وراء قصص الأنبياء(٩) ٠

---

(٨) عبد الكريم القشيرى : الرسالة القشيرية ، الغزالى : احياء علوم الدين ، وأيضا العلم واللدنى ، أبو طالب المكى : قوت القلوب : ابن عربى : فصوص الحكم ٠

(٩) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، ابن سلامة : الناسخ والمنسوخ ، الزركشى : البرهان فى علوم القرآن حـ ٢ ص ٢٨ ـ ٤٥ ، الحلبى ، القاهرة ١٩٥٧ ٠

وفى علوم الحديث تكشف الرواية عن انتقال الخبر فى الزمان ، جيلا بعد جيل ، والانتقال من التراث الشفاهى الى التراث المدون حرصا على صحة الخبر وحماية له من الزيادة أو النقصان أو من التحريف والتغيير والتبديل • ونشأ معه علم « ميزان الرجال » أو علم « الجرح والتعديل » لمعرفة سير الرواة جيلا بعد جيل • وأصبح من شروط التواتر التجانس فى الزمان أى تجانس انتشار الخبر عبر الأجيال منعا للتكتم على الخبر الصحيح أو ذيوع الخبر الـــكاذب • كما تنتشر فى الاصحاحات أبواب بدأ الخلق وعلامات النبوة مما يوحى ببداية الزمان ونهايته وأبواب الهجرة والخلاص ، وتقبل الحوادث المستقبلة كضرورة لا مفر منها ، والدعوات ، والوعود ، والنذور وكلها تكشف عن أن المستقبل مطوى فى الحديث تتناوله السنة دون أن ينكشف فى وعينا التاريخى(١٠) •

وقد اعتمدت علوم التفسير على الرواية عن السابقين ، وتناولت أخبار الأمم السابقة وانتشار الدعوة فى الزمان وبدايات التاريخ حتى الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين ، فكان التفسير بالمأثور اتجاها نحو الماضى • ولم ينشأ تفسير لحاضر الأمة أو لمستقبلها ينفعها وهى فى الزمان وفى التاريخ • ودخلت الاسرائيليات التى تروى أخبار الأمم الغابرة دون ماسند من رواية أو منطق أو حس • فى حين هاجم القرآن التقليديين والمقلدين واقتفاء آثار الأمم السالفة حتى يجعل كل أمة متجهة نحو مستقبلها لا نحو ماضيها(١١) •

وتناولت علوم السيرة علامات النبوة وظهورها قبل ميلاد النبى وقبل البعثة وما أوتى النبى من قدرات خاصة لقراءة الماضى والمستقبل مثل الاسراء والمعراج وتبشير أهل الجنة والحكم على أهل النـــار والكرامات • وقـــد

---

(١٠) ابن كثير : الباعث الحثيث ، شرح اختصار علوم الحديث ، صبيح ، القاهرة ، (بدون تاريخ) • وكذلك فى أبواب السنة كأصل ثان للشريعة فى كتب أصول الفقه المذكورة آنفا • وقد جمعت أحاديث المعاد فى ابن القيم ، حادى الأرواح الى ديار الأفراح ، محمد الملا الحنفى : حادى الأنام الى دار السلام ، السيوطى : البدور السافرة فى أمور الآخرة •

(١١) د• محمد حسين الذهبى : التفســـير والمفسرون ، جزءان ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٦ •

أرتبطت كلها بشخص النبى • ولم يتحول المستقبل منها الى تيار فى وعينا القومى يجعلنا أكثر قدرة على رؤية المستقبل باستثناء مايستشرى فينا من الرؤى والأحلام(١٢) •

وبالرغم من تناول علوم الفقه الموضوعات العملية الا أنها تعرضت أيضا لبعض الموضوعات التى تكشف عن المستقبل فيما يتعلق بأحكام السوق وماذا يحدث فى الأسعار والتسويق نتيجة التلاعب والاحتكار أو فيما يتعلق بأنظمة الحكم وما قد يعتريها من وهن وضعف اذا ماحادت عن الشريعة • وقد ورد لفظ « التدبير » فى بعض كتب الفقه السياسى والتى تعنى الاعداد والتخطيط لرعاية الأمة ومصالح الدولة(١٣) • فالعلوم النقلية كلها على هذا النحو بالرغم من أنها تعتمد على النقل الا أنها لم تسقط المستقبل من حسابها وأخذته ضمن موضوعاتها وان كان مغلفا بطابع فقهى •

٦ ـ وبالرغم من أن العلوم العقلية ذات طابع رياضى خالص الا أن حساب اللامتناهى والواحد واكتشاف الصفر ، والمكان اللامتناهى ، والخط اللامتناهى ، والدائرة اللامتناهية الحركة كل ذلك يجعل اللامتناهى بداية اكتشاف الانسان للاتجاه نحو المستقبل فى المكان والزمان والعدد واطلاق قوى الخيال العلمى الرياضى لحساب اللامتناهى كما هو واضح فى العلوم الرياضية الاسلامية مثل الجبر والمقابلة وجداول « اللوغارتيمات » و « تقدمة المعرفة »(١٤) •

وفى العلوم الطبيعية ظهرت الغائية فى علوم الحياة وعلوم الطب • كما ظهرت مفاهيم التحول والتغير والقوة والفعل فى علوم الطبيعة • ارتبطت العلوم بالحياة العملية وكان الهـــدف منها السيطرة على قوانين الطبيعة

---

(١٢) سيرة ابن هشام حـ ٢ ص ٢٦٨ ـ ٢٨٢ ، صبيح ، القاهرة ١٩٧١ ، القاضى عياض : الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، الحلبى ١٩٧٧ ، ابن الجوزى : الوفا بأحوال المصطفى ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٦ •

(١٣) يحيى بن عمر : أحكام السوق ، تونس ١٩٧٥ ، الاسكافى : لطف التدبير ، الخانجى ، القاهرة ١٩٦٤ ، الماوردى : أدب الدنيا والدين ، الحلبى ١٩٧٣ ، وأيضا قوانين الوزارة وسياسة الملك ، الطليعة ، بيروت ١٩٧٩ •

(١٤) الكاشانى : مفتاح الحساب ، القاهرة • المراكشى : تلخيص أعمال الحساب تونس ١٩٦٩ •

لتسخيرها لمصلحة الانسان ومنفعته تعبيرا عن تصور الوحى لعلاقة الانسان بالطبيعة ، وكأن الطبيعة عاقلة حية مريدة فاعلة واعية وهو معنى التسبيح بحمد الله(١٥) ٠

٧ ـ وفى العلوم الانســانية خاصة فى علم التاريخ كان الاهتمام واضحا ببدايات التاريخ وقصص الأنبياء ٠ كما وضح الاهتمام بالحوليات وتوالى السنين وتتابع الأجيال والطبقات وان لم يظهر قانون لحركة التاريخ أو تصور لتقدم الأجيال وعلاقات بعضها بالبعض الآخر ٠ وبالتالى خــلا التاريخ من فلسفة التاريخ ، وخلت الوقائع من قانون عام يضمها(١٦) ٠ حتى أتى ابن خلدون وحاول صياغة قانون عام لتطور الدول نشأة ونموا واكتمالا ثم اضمحلالا وانهيارا ٠ فقد ظهر ابن خلدون فى نهاية الطور الأول للحضارة الاسلامية من القرن الأول حتى القرن السابع ولم يعاصر فترتها الثانية من القرن الثامن حتى القرن الخامس عشر ، ولذلك غلب على «المقدمة» النهاية أكثر من البداية ٠ وتكون مهمتنا نحن هو إكمال فلسفة التاريخ التى تركها لنا ابن خلدون مكملين قانون التطور باضافة قانون النهضة وربما التنبؤ بمسار الأمة فى المستقبل بناء على رصد دورتيها فى الماضى ٠ كما لم ينس ابن خلدون التطرق الى « حقيقة النبوة والكهانة والرؤية وشــأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب » معتمدا على نظريات الفلاسفة فى الاتصال والنظريات الفزيولوجية فى عمل الدماغ ٠ كما تحدث عن أهمية النبوة فى الأمة ومبينا « أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة » ٠ فالنبوة هى التى تعطى خبرة الماضى وتؤسس الحاضر وتستبصر المستقبل ٠ كما تحدثا عن « علم تعبير الرؤيا » بناء على قصة يوسف وتفسير الأحلام والاعداد والتخطيط لخير مصر وتجنب المجاعة ٠ كما تعرض لعلوم السحر والطلسمات كعلوم قديمة مهمتها التأثير فى قوى الطبيعة والتنبؤ بالغيب(١٧) ٠

---

(١٥) تذكرة داود ، القاهرة ، تذكرة القليوبى ، القاهرة ٠ ابن أبى الأزرق : تسهيل المنافع فى الطب والحكمة ٠

(١٦) د٠ حسن حنفى : دراسات اسلامية ـ لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ ص ٤١٦ ـ ٤٦٠ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ ٠

(١٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩١ ـ ١١٩ ، ص ١٥١ ـ ١٥٣ ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨ ، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٨ ، ص ٥١٩ ـ ٥٣١ ، المكتبة التجارية ، القاهرة (بدون تاريخ) ٠

٨ _ ولكن يرجع الفضل الى المصلحين الدينيين والمفكرين المحدثين وزعماء الاصلاح ورواد النهضة ودعاة التمدن الى التفكير في أسباب انهيار المجتمعات الاسلامية وشروط النهضة الجديدة · فقد حاولوا تأسيس العلوم الاجتماعية ، وصياغة قوانين لتطور الأمم ترجمة أو اقتباسا أو حدسا أو تحليلا أو علما · فظهرت فلسفات التاريخ تتحدث عن النهضة والتقدم والترقى ، وتبحث عن سنن الله فى الكون أو القوانين العـــامة للتاريخ ، وتحاول التنبؤ بمستقبل الأمة على مستوى التمنى ، وتبين امكانية تحقيق هذا الهدف على الأقل على مستوى الخطابة والوعظ وشحذ الهمم على طريقة الدعوات الاصلاحية ولم تختلف فى ذلك التيارات الرئيسية الثلاث فى فكرنا الحديث : التيار الدينى الاصلاحى ، والتيار العلمى العلمانى والتيـــار الوطنى الليبرالى · فطريق التقدم هو الانتقـــال من الجهل الى العـــلم ، ومن الخرافة الى العقل ، ومن التفرق الى الوحدة ، ومن الفتور الى شحذ الهمم وتجنيد الجماهير · وهو أيضا الطريق من علوم القدماء الى علوم المحدثين ، من العلوم الكلامية الى العلوم العصرية ، من العلوم الدينية الى العلوم الاجتماعية · ان الدين حركة تقدمية فى التاريخ لاذكاء الوعى واكمال العقل واستقلال الارادة · وهو قادر على الدخول فى عصر العلم والمدنية لأنه يوفى بمقتضياتهما · ان الأمم تسير وفقا لقوانين حتمية ذكرها الأنبياء ووصفها الوحى ، وهى سنن الله فى الكون · وقد اختارت كثير من الجمعيات الاصلاحية اسم « الترقى » للدلالة على هدفها فى التقدم والعصرية · كما ركز التيار العلمى العلمانى خاصة على الترقى من خلال العلوم الطبيعية وارساء قواعد لنظم اجتماعية جديدة تقوم على الحرية والعدالة والمساواة · وأخيرا ركز التيار الوطنى الليبرالى على أن « حب الوطن من الايمان » ، وأنه لا فرق هناك بين الدين والوطنية والعصرية · ومازلنا حتى الآن ندرس موضوع التقدم ، ونتحدث عن شروط النهضة ، ونتلمس أسباب الرقى(١٨) ·

---

(١٨) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، القاهرة ١٩٦٨ ، الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ، القاهرة ١٩٧٠ (اعداد د· محمد عمارة) رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، الجزء الثانى ، القاهرة ١٣٤٤ هـ · محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ، القاهرة ١٩٦٨ ، ضرب الكليم ، القاهرة ١٩٥٢ شبلى شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ، حـ ٢ القاهرة · الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية ، القاهرة ١٩١٢ ، الطيب تيزينى : من التراث الى الثورة ،

=

ثالثا ـ التحول من الماضي والاتجاه نحو المستقبل وصـــياغة التقدم فى التراث الغربى :

لم تظهر الدراسات المستقبلية فى التراث الغربى فى فراغ بل سبقتها جهود عديدة لاكتشاف المستقبل فى صورة تقدم وحركة وتغير وثورة وقانون. ولم يحدث هذا الاكتشاف فجأة وفى عصر واحد بل مهدت له شروط وساعدت عليه عوامل وتراكمت فيه خبرات . وحدث ذلك على مراحل مختلفة حتى كمل مفهوم التقدم الانسانى العام الذى يشمل القدرات الذهنية والمعـارف الانسانية والانجازات البشرية .

١ ـ فقد انتقلت الحضـــارة الأوربية كلها من التمركز حـــول الله Theocentrism الى التمركز حول الانسان Anthropocentrism وقد ظهر ذلك فى عصر الأحياء فى القرن الرابع عشر عندما تم بعث الآداب القديمة التى تعلى من شأن الانسان فى مواجهة الآلهة . كما استمر ذلك الاصلاح الدينى فى الخامس عشر بدخول الانسان فى علاقة مباشرة بينه وبين الله ، وايمانه فى اللحظة دون توسط الكنيسة ، وحـــريته فى الفهم والتفسير للكتاب المقدس . وقوى ذلك فى عصر النهضة فى السادس عشر حين أصبح الانسان هو الموضوع الأول للعلوم . فنشأت العلوم البيولوجية مع العلوم الطبيعية والرياضية ، بل ونشأ الاتجاه الانســـانى Humanism عند أرازمس (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦) . فقد كان يستحيل ظهور مفهوم التقدم أو التاريخ فى عالم يطويه الله بين يديه ، ويضعه تحت ابطيه دون أن يكون للعالم استقلاله ووجوده الخاص ، ودون أن يكون له حركته وتطوره وقانونه.

=

دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٦ . أدونيس : الثابت والمتحول ، ثلاثة أجزاء ، بيروت ، دار العودة ١٩٧٤ ومن الدراسات فى الفكر الاسلامى والعربى المعاصر ومفهوم التقدم : على المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة ، بيروت ١٩٧٥ ، منير موسى : الفكر العربى فى العصر الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ ، د. أنور عبد الملك : الفكر العربى فى عصر النهضة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٤ . د. فهمى جدعان : أسس التقدم عند مفكرى الاسلام فى العالم العربى الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ . د. لويس عوض : تاريخ الفكر المصرى الحديث جزءان ، الهلال ، ١٩٦٩ .

ومن ثم تم اكتشاف الحركة فى الدراما والارتقاء فى العلوم البيولوجية قبل اكتشاف التقدم فى العلوم التاريخية ٠

٢ ـ كما انتقلت الحضارة الأوربية الحديثة من التصور الدائرى للزمان، ذلك التصور الذى كان سائدا فى الحضارات القديمة الى التصور التقدمى للزمان ٠ كان التصور الأول مرتبطا بالخلود ، وبالعود على بدأ ، وبالبداية والنهاية من أجل حل قضية الصلة بين الزمان والخلود ٠ وفى هذا التصور تكون الأولوية فيه للخلود على الزمان ٠ فى حين ارتبط التصور الثانى بالزمان دون الخلود ، وبمراحل الزمان وفترات التاريخ وتعاقب الأجيال وتوالى العصور والأزمان ٠ هذا التصور الأول جعل التقدم يسير الى الوراء طبقا لقانون القهقرى Recoursi لحاقا بالفردوس المفقود ، وهروبا من هذه الأرض الخراب ، ورجوعا الى العصر الذهبى ، وابتعادا عن عصر الفساد والانهيار ٠ فى حين أصبح التقدم فى التصور الثانى تقدما مستمرا ، اليوم أفضل من الأمس ، والغد أفضل من اليوم ٠ لا رجوع الى الوراء ، ولا عودة بالزمن ، فالزمان يسير فى خط مستمر الى الأمام ٠ لا انتكاس فيه ولا نكوص ٠ لذلك انتقل الوعى الأوربى من التشاؤم الى التفاؤل ، ومن الاحجام الى الاقدام ، ومن الخوف والشك والترقب الى الثقة بالنفس واليقين والعمل(١٩) ٠

٣ ـ ولما كان الدين هو ينبوع الحضـــارة ومركزها فقد تمت عدة تحولات فى تصور العقائد الدينية من المحور الرأسى الى المحور الأفقى ٠ حدث ذلك فى تصور عقيدة العناية الالهية التى تحفظ العالم وتعتنى به بعد الخلق من خارجه وليس من داخله ، وتحوله الى تصور آخر جعلها قانونا لتطور التاريخ ولتحديد مساره من داخله وليس من خارجه ٠ كما تحولت عقيدة التثليث : الأب والابن والروح القدس من قبل فى القرن الثانى عشر عند يواكيم الفيورى (١١٣٠ ـ ١٢٠٢) الى قانون لتطور التاريخ ذى ثلاث مراحل : مرحلة الآب وهو الذى يمثل السلطة ، ومرحلة الابن وهو الذى

---

(١٩) د٠ حسن حنفى : لسنج : تربية الجنس البشرى ص ٧٦ ـ ٧٨ دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ٠ وكذلك دراستنا Théologie ou Anthropologie فى كتاب La Renaissance du Monde Arabe, Dulot, Belgique, 1972.
— F. Chatelet : La naissance de l'histoire, De Minuit, Paris, 1962.

يمثل المعارضة ، ومرحلة الروح القدس وهو الذى يمثل استقلال الانسان وعيا وعقلا وارادة (٢٠)·وظهر ذلك بوضوح فى فلسفة التاريخ عند هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) حيث تحول ملكوت الآب وملكوت الابن وملكوت الروح القدس الى جدل التاريخ ، الى مسار حضارى شامل يتجلى فيه الروح المطلق · كما تحول تطور النبوة من اليهودية الى المسيحية الى التنوير الى قانون عام لتربية الجنس البشرى كما هو الحال عند لسنج (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) ابتداء من مرحلة الحس والتشبيه الحسى واله الغضب والعقاب والخوف الى مرحلة العاطفة والوجدان واله المحبة والعفو والتسامح والغفران الى مرحلة العقل والحرية والطبيعة ودين التنوير ، دين الانسانية الجديد ، خاتم الأديان، ونهاية التطور وكمال الانسانية · ولم تعد المعجزة خرقا لقوانين الطبيعة ونفيا لاستقلالها بل حادثة تقع طبقا لقانونى طبيعى نجهله · وبتقدم العلم يمكن اكتشافه والتنبؤ بمسار الحوادث(٢١) · أصبح مستقبل الانسان فى هذه الدنيا وليس فى الآخرة ، وبالتالى بدأ الاهتمام بالعالم وبالانتاج وبالابداع وبتعمير الأرض وليس فقط باذكاء الروح وتربية النفس استعدادا للآخرة · اعتمد الانسان على عقله وارادته دون الاعتماد على الكتاب المقدس كمصدر للعلم أو على الارادة الالهية كوسيلة للتنفيذ · وتم الانتقـــال من الارادة الخارجية المشخصة الى الارادة الانسانية الفعلية ، ومن الحكمة الالهية الى ارادة الشعوب · لم تعد الطبيعة البشرية فاسدة بفعل الخطيئة الأولى لا تقوى على النهوض ، ولا تنهض الا لكي تتعثر ن جديد دون منقذ أو مخلص ولكنها أصبحت طبيعة خيرة قادرة على النهوض بذاتها وعلى التقدم بنفسها · وهكذا بدأ مفهوم التقدم فى الظهور ابتداء من اعادة تفسير العقائد حتى يمكن الكشف عن الوعى بالتقدم فى وعى التاريخ ·

---

(٢٠) Hassan Hanafi : Religious Dialogue and revolution, Joachim of Fiore and Islam, p. 85-108, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.

K. Löwith : Meaning in history, Joachim, p. 145-160, Modern transfiguration of Joachim, p. 208-222, University of Chicago Press, Chicago, 1940.

وأيضا كتابنا السابق للسنج : تربية الجنس البشرى · ص ٢٢١ ـ ٢٤٠ ·

(٢١) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم د· حسن حنفى ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية ١٩٧٨ ·

٤ ـ وقد استطاع العلم اكتشاف قانون تطور الأحياء • وقد بلغ هذا الاكتشاف الذروة فى نظرية النشوء والارتقـــاء عند داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) فى القرن التاسع عشر • وقد أعطى ذلك مفهوم التقدم أساسا علميا طبيعيا ماديا حيويا • وامتد ذلك الى هذا القرن ،وظهرت الانطولوجيا العامة الشـــاملة عند بيير تيـــار دى شـــاردان (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) Pierre Teillard de Chardin وتصوره لتطور العالم على حرف أوميجا W وبالتالى امكانية التنبؤ بتطور المستقبل وبمسار حوادثه • أصبح من منجزات العلم الايمان المطلق به وبقدرة القـــانون العلمى على التنبؤ بالمستقبل نظرا لاطراد قوانين الطبيعة وثباتها وحتميتها • وقد جاء هذا الايمان بالعلم نتيجة لجهاد طويل استغرق عدة أجيال منذ قيام روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) فى القرن الثالث عشر باصلاح التعليم العالى واعادة بناء الجامعات على أساس ليبرالى بالاعتماد على المواد العلمية والدراسات العلمانية فى « الكتاب الكبير » ، والاعتماد على المنهج التجريبى فى « الكتاب الرئيسى » • ظهر علمـــاء جدد ينقدون الانساق العلمية القديمة ، كوبرنيقس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) ضد بطليموس ، فساليوس (١٥١٤ ـ ١٥٦٤) ضد جـــالينوس ، تلزيو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٨) ، وبرونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) ، وراموس (١٥١٥ ـ ١٥٧٢) ضد أرسطو • كما ركـــز فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) على أن تقدم العلم ليس فقط فى علوم الطبيعة بل أيضا فى الذهن البشرى واقامته على أسس يقينية بعيدا عن الخرافة والأساطير • وفى نفس الوقت ظهر حســـاب الاحتمالات ، وحساب الامكانيات ، وبانت امكانية التنبؤ بالمستقبل من خلال الاعداد والعلوم الرياضية وظهور فروع جديدة للرياضة • كما نشأت الجمعيات العلمية ليدافع فيها العلماء عن حقائق العلم ضد العقائد الدينية والتقاليد الموروثة ولتأسيسه على التجربة البشرية والترويج للعلم ونتائجه الى يحل محل العقائد الدينية القديمة فى وجدان الشعوب(٢٢) •

---

(٢٢) لسنج : تربية الجنس البشرى ، ص ٧٩ ـ ٨٠ •

— E. Cassier, P.O. Kristeller, J.H. Randall : The Renaissance of man, University of Chicago Press, Chicago, 1969.

— P.O. Kisteller : Renaissance Throught, I, II, Harber, New York, 1962.

— P.O. Kristeller : Renaissance concepts of man, Harber and Row, New York, 1972. =

٥ — ونشبت معركة بين القدماء والمحدثين ، بين أنصار القديم وأنصار الجديد ، بين دعاة الرجوع الى الماضى وأنصار التوجه نحو المستقبل ، وانتصار المحدثين على القدماء ، أنصار الجديد على أنصار القديم ، ودعاة المستقبل على دعاة الماضى مما جعل الوعى الأوربى يثق بالتقدم ، ويتصور الزمان والتاريخ على أنهما عنصر ايجابى فعال ، ويترك وراءه التصور القديم القائم على أن السلف لم يتركوا للخلف شيئا ، وأن التاريخ فى انهيار مستمر . وقد بدأت هذه الحركة فى الأدب أولا وبوجه عام وفى الشعر بوجه خاص لتحرير قواعد النقد الأدبى واعادة الثقة الى الطبيعة فى مقابل نظرية النكوص و القهقرى ، والايمان بالتقدم المستمر للجنس البشرى وقدرته على الخلق والابداع . وبالرغم من أن المعركة بدأت فى فرنسا الا أن الذى أشعلها هو الشاعر الايطالى تاسونى (١٥٦٥ — ١٦٣٥) . فمادام الفن يعتمد على التجربة يكون المحدثون بالضرورة أفضل من القدماء . وتبعه ديماريه دى سان سورلاف ايثارا للمسيحية على الوثنية القديمة . كما دافع عن المحدثين شارل بيرو (١٦٢٨ — ١٧٠٣) فى مقابل دفاع بوالو (١٦٣٦ — ١٧١١) عن القدماء ودفاعا عن روح العصر . فلكل عصر تجربته ، وكل تجربة لاحقة تكون بالضرورة أغنى من التجربة السابقة وهذا لا يمنع من حصول لحظات انكسار وتوقف سرعان مايندفع التقدم بعدها فى لحظات الثورة والتغير الكيفى . أهم شىء اذن هو فك اسار الماضى لحساب الحاضر وان لم يظهر المستقبل . وقامت نفس المعركة فى انجلترا . فهاجم جورج هيكويل نظرية النكوص أو القهقرى القائلة بالتدهور الدائم والمستمر والحتمى للطبيعة البشرية لأنها ضار بنشاط الانسان اذ تولد فيه اليأس والخجول ، فالايمان بالتقدم شرط التقدم . ظهر اذن مفهوم التقدم كأحد مكاسب هذه المعركة ، وظهر فلاسفة التقدم ومفكروه يرونه محورا للحيـــاة الانســـانية الفردية والاجتماعية وأساسا لحركات الشعوب . فدافع بيير بيل (١٦٤٧ — ١٧٠٦)

———— =

— M. Boas : The scientific Rennaissance, Harber, New York, 1962.

— M.L. Bush : Renaissance, reformation and the outer world. New York, 1967, Harber.

— A. Von Marlin : Socieology of Rennaissance, Horper, New York, 1963.

— M.P. Gilmore : The World of Humanism, 1453-1517, Harber, New York, 1951.

عن تطبيق منهج ديكارت (١٥٦٦ ـ ١٦٥٠) فى التقاليد الاجتماعية والعقائد الموروثة . كما دافع فونتنل (١٦٥٧ ـ ١٧٠٧) عن المحدثين وتطبيق منهج ديكارت فى العلوم والروح الهندسية فى المعرفة الانسانية كلها فى « حوار بين الأموات » مبينا أهمية النظريات العلمية الحديثة عن الدورة الدموية وحركات الأرض وأسباب التأخر فى النظم السياسية والاجتماعية والأوضاع العامة . فالاعجاب بالقدماء لديه أحد عقبات التقدم . ثم نقل الخورى سان بيير التنوير العقلى الى التغيير الاجتماعى وانتقل من رفض التقاليد القديمة والعقائد الموروثة الى رفض مظاهر الطغيان والقهر الســـياسى والتسلط الاجتماعى . وقد استمرت المعركة فى انجلترا للتخلص من سلطة القدماء عند سير وليم تمبل (١٦٢٨ ـ ١٦٩٩) وعند وتون وسويفت (١٦٦٧ ـ ١٧٤٥) مع التركيز على التقدم فى ميدان الفنون لأن العلم واحد ومقاييسه عامة وشاملة(٢٣) .

٦ ـ وقد تأسست العلوم التاريخية التى ركزت اهتمامها أساسا على تطور المجتمعات محاولة العثور على قانون له يشابه قانون تطور الأحياء . وقد ظهر ذلك بوضوح عند فيكو (١٦٦٧ ـ ١٧٤٤) وتأسيسه للعلم الجديد ، فلسفة التاريخ ، وتوحيده مع هيكويل وهردر بين العنـــاية الالهية وتقدم التاريخ . فقد حاول اخضاع الطبيعة البشرية الى قانون واحد يماثل القانون الطبيعى فى العلوم الطبيعية . ومن ثم كان هم الفلاسفة هو صياغة هذا القانون وتحديد مراحله وكيفية الانتقال من مرحلة الى أخرى . وقد تفاوتوا فى هذه الصياغة بين قانون ثنائى أو رباعى (مضروب فى نفسه) أو ثلاثى أو تساعى (مضروب أيضا فى نفسه) . فالقانون الثنائى يحدد انتقال الانسانية من طور الى طور ، ومن مرحلة الى مرحلة تكون الثانية أكثر تقدما ورقيا بالضرورة من الأولى . اذ تنتقل من عهد الفطرة الى عهد المدنية عند فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) وروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) . وفى هذا التصور لا تخلو الحالة الأولى من بعض الخير كما لا تخلو الحالة الثانية من بعض الشر الذى يمكن التغلب عليه بالعقد الاجتماعى . ولكن الصياغة الرباعية للقانون كانت أكثر شيوعا حتى عند القدماء . فقد قسم أفلاطون مراحل التطور الى أربعة : الزراعة ثم نشأة المدنية على سفوح الجبال ثم تأسيس

---

(٢٣) لسنج : تربية الجنس البشرى ، ص ٨٣ ـ ٩٩ .

المدن فى السهول والوديان ثم اقامة المدن الساحلية · وتقابل هذه المراحل الاجتماعية الأربعة مراحل أربعة أخرى تمثل تطور النظم السياسية من الحكم السعيد الى حكم الأقلية الى الحكم الديموقراطى وأخيرا الى الحكم التسلطى· ثم انتقل هذا التقسيم الرباعى القديم بعد اكتشاف التقدم الى مراحل أربعة لتطور التاريخ من الشرق الى الغرب ، من العصر البابلى الى الفارسى الى المقدونى وأخيرا الى الرومانى · وظل الحال كذلك حتى بودان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) فى القرن السادس عشر · ولما دخلت العصور الحديثة ، وفرضت نفسها على التاريخ أصبحت المراحل الأربعة من الشرق (الكدانيون والمصريون) الى اليونان الى الرومان وأخيرا الى بترارك كما هو الحال عند هيكويل · وأخيرا أعطى هردر هذا التقسيم الرباعى أساسه الحيوى مشبها اياها بدورات الحياة من الطفولة الى الشباب الى الرجولة الى الشيخوخة ·

٧ ـ وبالرغم من محاولة ماركس فى شبابه صياغة قانون خماسى : من قطف الثمار والصيد الى الزراعة الى الاقطاع الى الرأسمالية الى الشيوعية الا أن الصياغة الشائعة هو القانون الثلاثى منذ لوكريس حتى أوجست كومت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) · فقد تصور لوكريس أن الانسانية قد تطورت فى ثلاث مراحل : العهد الحجرى حيث كان الانسان يعيش سعيدا على الطبيعة ، العهد البرونزى حيث قلت السعادة وبدأت الحروب ، والعهد الحديدى حيث كثرت الحروب وعم الشقاء · وبادخال دورات الشعوب عند بودان ، تنتقل الدورة من سيادة شعوب جنوب الشرق الى سيادة شعوب الوسط الى سيادة شعوب الشمال · وكل مرحلة تتميز بأحد الابداعات البشرية من الدين الى الحكمة العملية الى المهارات اليدوية الخلاقة وفنون الحرب · واستمرت هذه الدورة الثلاثية عند بيكون من العصور القديمة الى العصور الحديثة (اليونان والرومان) الى العصر الحاضر ، وكل عصر يمثل تقدما بالنسبة الى العصر السابق · وهى نفس الدورة عند فيكو من المرحلة الدينية حيث يسود الخوف والاستبداد كما هو الحال فى الشرق القديم الى المرحلة البطولية حين حكم الأباطرة والملوك كما هو الحال عند اليونان الى المرحلة الانسانية حين يصبح كل انسان عاقلا وحرا ومساويا للانسان الآخر · وقد تبنى ترجو (١٧٢٧ ـ ١٧٨١) نفس الدورات الثلاث من المرحلة الدينية الى المرحلة الفلسفية الى المرحلة التجريبية · وهو نفس القانون ، قانون الحالات الثلاث الذى صاغه كومت من المرحلة الدينية الى المرحلة الميتافيزيقية الى المرحلة الوضعية ، ونفس الدورات الحضارية التى

تصورها هيجل من الشرق القـــديم الى اليونان والرومان حتى تصل قمة الحضارة فى النهاية لدى الشعوب الأوربية وفى مقدمتها الشعب الجرمانى • وقد أخذ هذا التصور صورة حيوية تمثل أدوار البشرية بأدوار العمر من الطفولة الى الشباب الى الرجولة كما هو الحال عند فونتنل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) • ففى الأولى تسود الرغبات والحاجات ، وفى الثانية تظهر فنون البلاغة والشعر وطرق الاستدلال وأساليب التضامن الاجتماعى ، وفى الثالثة تظهر الانسانية المستنيرة العاقلة لولا اصطدامها ببشاعة الحروب • وهو نفس التصور عند لاموته من الطفولة والشباب الى الرجولة والنضج الى الاكتمال فى انسانية جديدة • وقد عبر عن ذلك أيضا لسنج فى « تربية الجنس البشرى » وتصورد الانسانية أيضا تسير فى مراحل ثلاث هى نفسها مراحل النبوة ، من الطفولة الى الصبا الى الشــباب ، من اليهودية الى المسيحية الى التنوير(٢٤) •

٨ - بل لقد استطاع الوعى الأوربى تجاوز فلسفة الدورات الحضارية الى فلسفة التقدم المستمر الذى لا رجعة فيه • فالدورات الحضـــارية فى النهاية تقوم على تصور دائرى للحضارات البشرية بداية وتطورا واكتمالا ونهاية حتى ولو بدأت الدورة الثانية من خطوة الى الأمام وليس من الصفر كما هو الحال عند فيكو فى التصور اللولبى الذى يجمع بين التصور الدائرى والتقدم فى الزمان • فالغائية عند كانط جوهر التاريخ اذ تسير الانسانية نحو غايتها من الغريزة الى الحس الى العاطفية حتى تصل فى النهاية الى العقل ، ولا رجعة الى الوراء مثل الطفل تماما الذى ينتقل من مرحلة الغريزة الى المعــرفة الحســية الى المعـــرفة الوجدانية ثم الى المعرفة العقليـــة فى النهاية • وفى كل مرحلة تكتشف الانســـانية مقومات التقدم مثـــل الحرية واقامة المجتمع المدنى المستنير واقامة دستور سياسى شامل للشعوب كلها • وكان الفلاسفة قبل كانط قد ركزوا على هذا التقدم المستمر دون دورات ورجوع الى الوراء بروح التفاؤل الخـــالص كما هو الحال عند

---

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٨٩ - ٩٠ •

A.J. Toynbee : L'histoire, un essai d'interprétation, NRF, Paris, 1851.

G. Boas : The history of ideas, Ch. Scribner's sons, New York, 1969.

فرنسيس بيكون ولاموته • فكل قرن يتضمن بالضرورة تقدما عن القرن الماضى دون خسائر ودون شيخوخة • فالتقدم نتيجة طبيعية وحتمية لتكوين العقل الانسانى •

٩ - كما ظهر المستقبل كأحد مراحل تطور البشرية لم تبلغها بعد • فقد رفض فونتنل فكرة النكوص أو قانون القهقرى والعود الى العصر الذهبى • وتصور مرحلة رابعة مستقبلية بعد الطفولة والشباب والرجولة وهى مرحلة النضـــج Virility ، وفيها تبلغ الانسانية قمة التقدم • فالتقدم لا حدود له من ناحية المستقبل • ليس للانسان عصر قديم يرجع اليه ، فالانسانية العاقلة فى تقدم مستمر • وهو تقـــدم حتمى ضرورى بصرف النظر عن الأفراد • فلو لم يولد ديكارت لولد انسان غيره ليقوم بنفس المهمة • والتقدم شامل لا يحدث فى العلوم والمعارف وحدها بل يحدث فى المجتمع والتاريخ • كما رفض خورى سان بيير تصور انسانية منهارة من العصر الذهبى الى العصور الفضية والبرونزية والحديدية بل انه قلب الآية وتصور انسانية متقدمة ناهضة من العصر الحديدى وهو عصر طفولة الانسانية حيث كانت فقيرة جاهلة بالفنون ، عصر أفريقيا وأمريكا الى العصر البرونزى وهو عصر الأمان والقانون والفنون الى العصر الذهبى الذى لم تقطعه أوربا بعد • وتصور العصر الذهبى الرابع ، عصر المستقبل وهو العصر الذى تحكمه الأكاديمية السياسية مع الأكاديمية العلمية • وقد ظهرت هذه المرحلة المرحلة المستقبلية أيضا عند كوندرسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) اذ جعل المراحل التسع الأولى لتطور البشرية فى الماضى والمرحلة العاشرة للمستقبل • فقد عاش الانسان أولا على طبيعته الحسية ثم استأنس الحيوان واعتمد على الرعى ثم عرف الزراعة الثابتة • وبعد ذلك بدأت المرحلة الرابعة ، المرحلة اليونانية وازدهار العلوم والفنون ثم المرحلة الرومانية ثم مرحلة العصور الوسطى من سقوط روما حتى الحروب الصليبية • ثم تأتى المرحلة السابعة منذ الحروب الصليبية حتى اختراع المطبعة ثم من اختراع المطبعة حتى ديكارت ثم من ديكارت حتى الثـــورة الفرنسية وهى المرحلة التاسعة • أما المرحلة العاشرة فهى مرحلة المستقبل ، وهو العصر الذهبى الذى لم تبلغه الانسانية بعد ولكن الانسان قادر على التنبؤ به باستقرائه للعلوم الطبيعية والاجتماعية • وتتحقق فى هذا العصر أمور ثلاث : المساواة بين الأمم وزوال الفوارق بين الشعوب وتساوى الجميع فى الحقوق والواجبات ، والمساواة

...

داخل كل أمة زوال الفوارق بين الطبقات ، وارتقاء الانسان فى ذاته وزوال تشتته وتحقيق وحدته • كما تصور ماركس المرحلة الخامسة فى تصوره لتطور البشرية من مرحلة الصيد والقنص وقطف الثمار والرعى الى مرحلة الزراعة الى مرحلة الاقطاع الى مرحلة الرأسمالية ، وجعلها مرحلة الشيوعية التى ستبلغها الانسانية فى المستقبل •

كما ظهرت فلسفات آخر الزمان وعقائد آخر الزمان ونظريات الخلاص التى تتصور الانسانية فى المستقبل • فقد كتب فولنى Volney (١٧٥٧ ـ ١٨٧٥) رواية « الأطلال » يتصور فيها البشرية وقد حكمتها نظم الطبيعة الأبدية وقوانينها مثل حب الذات والرغبة فى السعادة وكراهية الألم ، وتقرير الانسان لمصيره وثقته بقدراته وتطلعه الى عالم أفضل • كما كتب ستيف دى لابريتون (١٧٥٧ ـ ١٨٢٠) رواية سماها « سنة ٢٠٠٠ » يتنبأ فيها بمستقبل الانسانية • كما ألف سباستيان مرسييه (١٧٤٠ ـ ١٨٢٥) كتابه « سنة ٢٤٤٠ » متصورا الأمم وحدة واحدة لا حرب بينها ،ويصف مستقبل العالم متأثرا بليبنتز فى أن الحاضر حامل للمستقبل ، وبالتالى فان مستقبل الانسانية تطور طبيعى لحاضرها • وكان قد بدأ بكتابه « المتوحش » واضعا مقياس الأخلاقية فى قلب الانسان البدائى ثم رأى المستقبل البعيد حيث لا حرب ولا رق ولا ربا ولا سجون ولا مهور • يعيش الانسان حياة بسيطة صحية يتذوق الفنون من كل حضارة ، يعمل ولا يترهب ، ويتربى على مبادىء روسو •

١٠ ـ كما ظهر أيضا الفكر الطوباوى الذى يحدد فيه الأفراد والمجتمعات رؤيتهم لبشرية جديدة ستأتى فى المستقبل كرد فعل على مآسى الحاضر • فالفكر الطوباوى رفض للواقع ورؤية للمستقبل على مستوى التمنى والآمال وان لم يكن على مستوى التحقيق والتخطيط • فاليوتوبيا تدل على السلب والرفض • فقد كتب مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥) يوتوبيا ، وكتب فرنسيس بيكون « أطلانطا الجديدة » ، مدينة يترأسها العلماء كما ترأس الفلاسفة جمهورية أفلاطون • وكتب كامبانيللا (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩) « مدينة الشمس » وهارنجتون « أوسيانا » • بل ان الحالة الطبيعية التى وصفها روسو والجماعة الاشتراكية التى تعيش وفقا للطبيعة التى وضعها مورلى Morelly حيث لا ملكية ولا ظلم ولا طغيان • والاشتراكية الطوبارية فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر كلها رؤى لمستقبل البشرية تكمن وراء

تمويل المستقبل الى علم كمى حسابى مضبوط دون حركة الشعوب ودون التاريخ (٢٥) ٠

رابعا ـ حيرة الحاضر فى وجداننا القومى ، فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟

ونظرا لغياب المستقبل كبعد أصلى فى تراثنا القديم وفى وجداننا المعاصر واتجاهنا نحو الماضى فى تراثنا القديم وانطباع ذلك الغياب فى وجداننا المعاصر حوصر الحاضر بين الماضى والمستقبل ولم يعد له وجود مستقل ٠ فهو اما رجوع الى الماضى أو دنو الى المستقبل ولكنه لا وجود له بذاته ٠ وأصبحت اتجاهاتنا الفكرية والسياسية اما رجوعا الى الماضى كما هو الحال فى الحركة السلفية وفى الفكر الدينى التقليدى الذى تمثله الأشعرية أو قفز الى المستقبل كما هو الحال فى الحركة التقدمية وفى الفكر العلمانى التقليدى الذى تمثل الماركسية أحد روافده ٠ وبالتالى غاب الحاضر فى كليهما ، وحوصر بين الماضى والمستقبل ٠ والحقيقة أن كليهما يخضع لمنهج واحد وهو النقل اما النقل عن القديم المتمثل فى تراثنا القديم أى النقل عن الجديد المتمثل فى تراث الغرب ٠ ومن ثم ساد النقل فى حياتنا سواء كان نقلا مباشرا من القديم أو نقلا عقلانيا من الجديد ٠ واذا كان الحاضر هو الواقع ٠ وغاب الحاضر ، غاب الواقع أيضا ٠ فأصبحنا معلقين فى الهواء بلا زمان وفى الفضاء بلا مكان ٠ لذلك لم نعد نعلم فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ بقينا خارج مسار التاريخ ، ولم نعرف منه الا الماضى العتيد أو المستقبل البعيد ، الأول مضى وانقضى الى غير رجعة والثانى لن يتحقق فى جيلنا ٠ وبالتالى أسقطنا من الحساب ماهو ممكن التحقيق فى الزمان وفى جيلنا وفى عصرنا ٠ ونظرا لغياب الحاضر والمستقبل القريب جاءت حيرتنا أمامه : فى أى لحظة من التاريخ نحن نعيش ؟ ومن هنا جاء التخبط فى التخطيط ، والعشوائية فى القرارات ، والتضارب فى القوانين ، والعزلة عن الواقع ، والنقل فرقه من كل اتجاه ومذهب بلا نهاية لمحاولات التجربة والخطأ وبلا تعلم من التجارب ، ومن غير اعتراف بالحقائق ، ودون وعى بدروس التاريخ وعبر الأمم ٠

---

٢٥) المصدر السابق ، ص ٨٢ ـ ٨٣ ٠

— R.L. Helbroner : The Future or history, Harper, New York, 1959.

ولما كان الاتجاه نحو المستقبل لا يبدأ الا من الحاضر ، وكان المستقبل خطة شاملة ذات مراحل يتم الانتقال فيها فان السؤال يكون : فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ ماهى اللحظة الحاضرة التى يعيشها جيلنا ؟ ماهى مهمة هذا الجيل بالنسبة للجيل الماضى والجيل القادم ؟ ماهو الدور الذى يقوم به جيلنا حتى لا يقوم بأدوار أجيال مضت أو بأدوار أجيال قادمة ؟ وطبقا لتجارب الأجيال الحاضرة · وتمهيدا للمرحلة التاريخية التى نمر بها الآن فانه يمكن رصد المهام الآتية التى تم تشخيصها وتحديدها من مفكرينا ومصلحينا وعلمائنا ابان نهضتنا الحديثة التى شارفت على المائتى عام(٢٦)·

١ ـ هل نحن جيل الأحياء نعيش عصر الأحياء ونقوم بدور الأحياء ؟ فى حقيقة الأمر لقد مررنا بعصر الأحياء ، وهو معروف فى أدبنا الحديث بهذا الاسم ممثلا فى البارودى أولا ثم فى شـــوقى فى « نهج البردة » · وكان القصد منه احياء الآداب القديمة والنسج على منوال القصيدة العــربية ، واحياء المعــارك العربية القديمة · ومازلنا نقوم بذلك حتى الآن ، نطبع المعلقات السبع ونشرحها ونتناقش فى صحتها ونتحالها ، ونعيد النظر فى المناقضات بين جرير والفرزدق ، ونهاجم الأدباء الشبان الذين خرجوا على القصيدة العمودية ، وندعو الى أدب القدماء حتى انتصر القدماء على المحدثين ، واستولوا على أعنة الأدب فهاجر المحدثون الى الخارج أو الى الداخل ريثما يوافى القدماء الأجل · وبالتالى لم ينشأ الاتجاه نحو المستقبل فى حاضرنا نظرا لسيطرة القدماء على المحدثين ، وامتداد الماضى على الحاضر والمستقبل · لقد استطاع الأحياء ولاشك بعث الماضى ، وبث العزة القومية فى لحظات الضعف والهوان أمام الاستعمار والاحتلال ، تجاوزا لمظاهر التخلف والانهيار الحضارى وباعثــا للنهضة الحديثة · كما استطاع ربط الحاضر بالماضى عن طريق الأدب خاصة فى الشعر ، وتحقيق التواصل الحضارى ، وتثبيت الهوية القومية فى اللغة والأدب ، وتحقيق التجانس فى الزمان عبر التاريخ · كما استطاع شعراء الأحياء تأسيس ابداع الحاضر على ابداع الماضى ، والتعبير عن تجارب العصر فى قوالب الماضى كما هو الحال فى شعر البارودى وشوقى وحافظ على اختلاف النسبة بينهما بين الماضى والحاضر اذ أنه أقرب الى الماضى عند شوقى وأقرب الى الحاضر عند حافظ ووسط بين الأثنين عند البارودى · وأخيرا استطاع

---

(٢٦) د· حسن حنفى : التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ·

شعراء الأحياء المساهمة فى الحركة الوطنية ، سواء فى الثورة العرابية كما هو الحال عند البارودى أو فى الثورة الوطنية كما هو الحال عند حافظ ، ومن ثم أصبح الشعر منبرا للروح الوطنية ومعبرا لها • ومع ذلك فقد اقتصر الاحياء على الأدب عامة والشعر خاصة دون باقى مظاهر الابداع الحضارى فى الفلسفة والعلم • فسبق الشعر وتأخرت الفلسفة • ولم يحدث حتى الآن ابداع ذو شأن فى العلم • كما استمرت فترة الاحياء مدة أطول مما ينبغى بل انها لم تنته حتى الآن • فمازلنا ندعو الى احياء التراث ، نشرا وتحقيقا وبعثا وقراءة ، ونجد فيه أنفسنا وهو بيننا • يدل على ذلك رواج كتب التراث دون غيرها • كما أن الاحياء فى حد ذاته أقرب الى القديم منه الى الجديد بدليل ثورة الأدباء الشبان على شعراء الاحياء بالرغم من ابداعهم وقدراتهم الشعرية ، ووجود صور أدبية جديدة ليست عند القدماء مثل المسرحية والرواية • ومازالت تصدر دعوات الاحياء وكأنها فيها خلاصنا من مآسينا الحاضرة وتظهر مجلات الاحياء وصحف الاحيـــاء • بل ان هذه الدعوة بالرغم من حدودها مازال واقعنا التقليدى بنزوعه نحو الماضى وباستخدام الأنظمة السياسية لهذا النزوع تدعيما لها فانها مازالت تمثل خطرا على الأنظمة السياسية • فاذا ماكانت الأنظمة القائمة نسبة الحاضر فيها أكثر من الماضى ، والدعوة الى الجديد أقوى من الدعوة الى القديم ، وأنصار المحدثين فيها أكثر من أنصار القدماء أصبحت مهددة بدعوى الاحياء الذى يكون فى هذه الحالة ردة الى الماضى ودعوة الى القديم • واذا كانت الأنظمة القائمة نسبة الماضى فيها أكثر من الحاضر والدعوة الى القديم فيها أقوى من الدعوة الى الجديد وأنصار القدماء فيها أكثر من أنصار المحدثين استغلت الأحياء واستعملته تدعيما للنظام ضد دعاة الجـــديد ، وأصبحت دعوة الاحياء نفسها دعوة للرجعية والتخلف • وفى حقيقة الأمر لقد تجاوز جيلنا عصر الاحياء ، ولم يعد احياء الآداب القديمة يحتل بالنسبة له تلبية لكل حاجاته وتحقيقا لكل مطالبه فى العقلانية والعلمية والثورة • بل ان مكتسبات الاحياء ذاتها مثل تذوق القديم قد افتقدناها فأصبح الشبان اليوم لا يتذوقون القديم ويقلدون الجديد ، ومن ثم انتهى الاحياء الى قطيعة فى جيلنا واقتصر بعث القديم على النشر والتحقيق والطبع دون تذوق أو فهم أو تطوير(٢٧) •

---

(٢٧) د• عون الشريف قاسم : فى الثورة الحضارية ، السودان ١٩٧٧ •

د• عون الشريف قاسم : التراث الروحى والبعث القومى ، السودان ، ١٩٧٦ •

د• عون الشريف قاسم : فى معركة التراث ، السودان ، ١٩٧٢ •

٢ ـ هل نحن جيل الاصلاح ، نعيش فى عصر الاصلاح ونقوم بدور الاصلاح ؟ وهى المرحلة التى اشتهرت فى حياتنا المعاصرة باسم الاصلاح الدينى والتى نتحدث عنها دائما والتى تربط أنفســـنا بها باستمرار اذا ما أعيتنا الحيل ، وتخبطت بنا السبل ، وأرادت الأنظمة السياسية أن تجد لها شرعية تاريخية من الماضى أو تحديثية من الحاضر خاصة وأن البعض منها كون رصيدا له فى جيلنا من مناهضة الاستعمار والاحتلال وتحقيق الاستقلال الوطنى للبلاد · ولكن الاصلاح مازال حركة نسبية على مستوى العقائد وعلى مستوى الممارسة فى سلوك الأفراد وفى النظم الاجتماعية والسياسية تجاوزها واقعنا بمراحل وهو الذى فى حاجة الى أحكام نظرى والى عمل ثورى جذرى · يدعو الى ملكية مقيدة أو ملكية دستورية أو نظام المستبد العادل فى اطار النظم القائمة ، والى العدالة الاجتماعية فى اطار توزيع الدخل القائم على أساس أخلاقى دينى · كما سادته بعض الجوانب التقليدية المحافظة فى العقائد مثل الهجوم على النزعة المادية فى « الرد على الدهريين » فى حين أن المنطق الاسلامى كما بدا فى علم أصول الفقه منطق مادى يبحث عن العلل المادية الفاعلة والمؤثرة فى السلوك الفردى والاجتماعى ويقوم على الدفاع عن مصالح الأمة · لم يحدث تفسير ثورى للعقائد يتفق مع متطلبات العصر مما جعل المصلحين يبدأون ثورا وينتهون مرتدين كما هو الحال مع محمد عبده والثورة العرابية · لم تتحول الشريعة الى أيديولوجية سياسية شاملة ، وغلبت العبادات على المعاملات ، والواجبات على الحقوق · كما سادت الحركة بعض الجوانب الصوفية كما هو الحال عند اقبال فى « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » وعند محمد عبده فى رسالة الواردات» · وبالتالى لم يتم التغلب على التصوف كأحد مظاهر التخلف الاجتماعى فى حياتنا المعاصرة · لم يستقل العقل كلية بل كان عمله محدودا فى نطاق العقليات ولكنه فى الشرعيات مازال فى حاجة الى وحى وهو النبى مما جعلنا مازلنا ندعو للعقلانية واستقلال العقل · ونظرا لحدود حركة الاصـــلاح وتجاوز واقعنا لها فان مكتسبات الاصلاح ذاتها التى بدت للجيل الماضى قد ضاعت فى هذا الجيل ، وتسربت منجزاته من بين أيدينا ، وانهارت تحت أقدامنا ، واختفت نداءاته من وعينا فعدنا الى مرحلة ماقبل الاصلاح وعيا وواقعا · انتهت العقلانية المحدودة التى كانت فى العدل دون التوحيد ، وتحولت الى صوفية الهامية · وساد التصوف على الاشعرية بعد أن ازدوجا فى وعينا القومى منذ ألف عام منذ هجوم الغزالى على العلوم العقلية فى

القرن الخامس الهجرى · وانتهى التجديد النسبى الى محافظة وتقليدية ، وسادت روح المحافظة كتيار أساسى وجذرى فى التاريخ على روح المعاصرة التى تعبر عن متطلبات جيل واحد · وخمدت الروح الثـــورية لمناهضة الاستعمار والتسلط وتحولت الى نقيضها من موالاة للاستعمار وقبول لمظاهر الطغيان · وتفتت الأمة وقضى على الوحدة الشاملة ابتداء من وحدة مصر والسودان ، وحدة وادى النيل ، أو وحدة مصر والشام ، أو وحدة المغرب العربى أو وحدة الأمة العربية أو الجامعة الاسلامية أو الجامعة الشرقية ، وحلت محلها الروابط والمؤتمرات والجامعات الشكلية بل ومصالح المتجرين بالدعوات · توقفت الدعوة الى العلم وسادت الخرافة وأعطيت الأولوية المطلقة للايمان على العلم · وانتهت الدعوة الى القوة والصناعة ، وتحولت الى الاعتماد على الغير واستيراد المصنوعات ، وتوارت الصناعات الوطنية ، وخبا من وعينا الاستقلال الوطنى وعدم الانحياز للشرق أو للغرب ، وقربنا الدخول فى سياسة الأحلاف ومناطق النفوذ والمعسكرات والتكتلات · فنحن اذن جيل الاصلاح الذى لم يتم ، نشاهد نهاية الاصلاح وانقلابه الى الضد مما يجعلنا فى حاجة الى اصلاح أكثر جذرية وشمولا وعمقا وتأثيرا ، يبقى ويدوم ، ويتأصل فى نفوس الجماهير ، وتحميه بسواعدها ، يرضى جماهير المثقفين ، ويشبع فيهم الطمـــوح النظرى ، ويكون قـــادرا على تحـدى الأيديولوجيات المعاصرة باحكامه النظرى وتأصيله التاريخى ، وقدرته على تلبية مطالب العصر ، والاستجابة لحاجاته ، والتأثير فى الناس ، وتجنيدهم له · لقد تجاوزنا جيل الاصلاح حتى قبل أن ينتهى ، هذا الجيل الذى تركناه وراءنا بأربعة أجيال(٢٨) ·

٣ ـ هل نحن جيل النهضة ، نعيش عصر النهضة ، ونقـــوم بدور النهضة ؟ لقد ظهر هذا المفهوم فى حياتنا منذ رفاعة رافع الطهطاوى وتأسيسه لحركة النهضة الحديثة وبناء الدولة العصرية كما وضح ذلك فى « مناهج

---

(٢٨) الأفغانى : الرد على الدهريين ، محمد عبده : رسالة الواردات وأيضا رسالة التوحيد · محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام وأيضا ، ضرب الكليم · د· حسن حنفى : جمال الدين الأفغانى ، فى قضايا معاصرة حـ ١ فى فكرنا المعاصر ص ٩١ ـ ١١٠ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، وأيضا دراستنا « الدين والثورة في الثورة العرابية ، كتاب الموقف العربى ، القاهرة ١٩٨١ ·

الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » . وقد استطاعت النهضة ولاشك ارساء قواعد الاصلاح الشامل فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون. كما استطاعت أن تبنى الدولة الحديثة صناعة وزراعة وتجارة ، وأن تكون لها الكادر الفنى المؤهل لها ، وأن تستمر هذه الدولة حتى جيلنا . كما قامت على الولاء للوطنى واذكاء الروح الوطنية وتربية المواطنين على أن « حب الوطن من الايمان » ، لا فرق فى ذلك بين البنين والبنات . كما قامت على الحرية والعدل والمساواة وانتشار هذه الأفكار مما سبب قيام حركة تنوير حديثة . ومع ذلك ظلت هذه الحركة نسبية فى حياتنا دون أن تحدث أثرا فعالا مستمرا . ظلت فى نطاق المثقفين ، ولم تتحول الى حركة جماهيرية عامة ، وظلت قاصرة على أيديولوجية الصفوة . ظلت فى اطار الدولة القائمة التى استفادت منها ولكنها سرعان ما انقلبت عليها دفاعا عن الحاكم الذى استبد . ظلت أشعرية فى تصورها للعالم ، ولم تستطع ، تأصيل نهضتها من خلال التنوير القديم الذى مثله الاعتزال ، وكانت فى كثير من الأحيان وعلى مايبدو أثرا من آثار الغرب بوجه عام والثورة الفرنسية بوجه خاص . لذلك سرعان ما انتهت من حياتنا . وخبت من وجداننا القومى . حتى ان ايجابياتها ومكتسباتها وانجازاتها قد تحولت الى نقائضها . فقد تحولت النخبة المثقفة اما الى طبقة حاكمة تركت الثقافة الى الحكم ، وتحولت الى طبقة من الفنيين أو الى مجموعات منعزلة لا أثر لها فى الحكم ، تعيش من الثقافة على هامش الدولة . ونادرا ما وجد المثقف المؤثر الذى سرعان مايصطدم بالنظام وينتهى اما بالاستشهاد أو الهجرة الى الداخل أو الهجرة الى الخارج . انتهت النهضة الشاملة ، وحدث انفصـــام بين التحديث والنهضة ، وكلما زاد التحديث الخارجى قويت المحافظة الداخلية نظرا للجذور التقليدية التى تكمن وراء النهضة . كما انتهت الدولة الحديثة وتحولت الى دولة تقوم على حكم الفرد ، وحكومة العسكر ، سوقا للاسواق العالمية ، ومنحازة للغرب ، تستجدى السلاح بعد أن كانت تصنعه ، وتستورد التحديث بعد أن كانت من رواده . كما ضاع الولاء للوطن وحل محله الولاء للأجنبى . وانتهت مثل الحرية والعدالة والمساواة ، وانقلبت الى نقائضها مثل التسلط والظلم والتفاوت الطبقى . وظلت النهضة حاليا مجرد أمل

يحدو البعض ، وكلمة ترددها الألسن ، وأصبح أقصى آمالنا أن نلحق بنهضة الأجيال السابقة مع أن واقعنا قد تجاوزها بمراحل بعد ضياع الأرض والثروات وبؤس الجماهير وخوفها وضياع كرامة الفرد وانسانيته(٢٩) ٠

٤ ـ هل نحن جيل العقلانية ، نعيش عصر العقلانية ، ونقوم بدور العقلانية ؟ تتمثل الدعوة العقلانية فى كل التيارات الفكرية الحـــديثة فى حياتنا المعاصرة ٠ فهى القاسم المشترك بين الاصلاح الدينى والفكر العلمانى والتيار الليبرالى ٠ أحيانا يكون العقل مرتبطا بالدين ، وتكون العقلانية فهما مستنيرا للدين ، وتكون فيه الأولوية للعقل على النقل ٠ وقد يضم العقل الى الوجدان فيكون مثالية وجدانية مثل « الجوانية » تطويرا للايمان الدينى ٠ وقد يرتبط العقل بالحس والمشـــاهدة والاستدلال والاستنباط والاستقراء والبحث عن العلل ، فهى أساس التفكير العلمى ٠ وقد يتوجه نحو التجربة الانسانية فيكون دعوة الى التأمل والتفكير وتحليل التجارب البشرية لمعرفة ماهياتها والواقع من خلالها ٠ ومازالت الدعوة قائمة فينا حتى اليوم لاقامة مجتمع عقلانى ، وتأسيس حياتنا العامة على العقلانية ٠ وبالرغم من صحة الدعوة وصدقها على مستوى النظر الا أنها أصبحت شجاعة سهلة لتعليق كل أخطاء العصر على غيابها ، ومفتاحا سحريا يحل كل أزمات العصر حتى تحولت الى مجرد كلمة تتناقلها الألسن ، وتتراشق بها الأفواه ٠ دخلت فى أجهزة الاعلام ، وتحولت الى شعارات فلسفية واجتماعية ، ومقالات صحفية حتى فقدت أى أثر لها ، وتحولت الى تجارة ودعاية مثل كل الدعوات الحديثة ٠ كما أنها اقتصرت على التوجيه العام دون أن تتحول الى برامج تفصيلية وتخطيط لمظاهر الحياة العامة على أساس عقلانى ٠ فماذا يعنى الاقتصاد العقلانى ؟ والسياسة العقلانية ؟ والاجتماع العقلانى ؟ والقانون العقلانى ؟ والفن العقلانى ؟ ولم تخل الدعوة من بعض تقليد للغرب دون أن تكون

---

(٢٩) الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية ، القاهرة ١٩١٢ ٠ د٠ أنور عبد الملك : الفكر العربى فى عصر النهضة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٣ ، وأيضا : تنمية أو نهضة حضارية ، المستقبل العربى ، سبتمبر ١٩٧٨ ، النهضة الحضارية ، قضايا عربية ، ابريل ١٩٧٤ ٠

محمد قطب : معركة التقاليد ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٩ ٠

Anouar Abd el-Malek : Idéologie et Renaissance Nationale, Anthropos, Paris, 1969.

تأصيلا لعقلانية التراث وتطويرا لها ٠ والعقلانية فى نهاية الأمر ابتسار للنهضة لأن العقلانية أحد مظاهر النهضة ، والنهضة أوسع منها وأشمل ، ولا يمكن رد الكل الى الجزء ٠ ومع ذلك فقد ضاعت منا مآثر العقلانية ومنجزاتها فى حياتنا الفكرية والسياسية ٠ وتحولنا الى الاشراقية والالهامية والكشفية والمعارف اللدنية ٠ وتحولنا من عقلاء الى دراويش ، ومن علماء الى أولياء ، ومن طلاب لأساتذة الى مريدين ومشايخ ٠ ومازالت الدعوة قائمة تتكرر كل يوم ولا تؤدى الى شىء ٠ والعقل المبتسر من الواقع الحسى والنقد الاجتماعى والتغيير الفعلى والثورة الشعبية فانه عقل فارغ صورى يؤدى الى الهروب أكثر مما يؤدى الى الاقتحام ٠ ان مهمة جيلنا قد تجاوزت الدعوة الى العقل والعقلانية نظرا لضرورة توجيه العقل الى الماضى فى نقد الموروث والى الحاضر فى نقد المجتمع والى المستقبل فى الاعداد للثورة(٣٠)٠

٥ ــ هل نحن جيل التنوير ، نعيش عصر التنوير ، ونقوم بدور التنوير؟ والتنوير هو العمل الشامل للعقل ، وامتداده فى شتى نواحى الحياة ، وأثر من آثار العقل ، وأحد نتائجه ، وتطبيق لمبادئه ، وتوسيع لدائرة نشاطه ، وتحقيق لمنجزاته ٠ وقد كانت الدعوة الى التنوير مواكبة للدعوة الى العقل وأحد مظاهرها ٠ وقد اشتدت بعد الهزائم العربية الأخيرة ، وكثر الداعون لها بل ونشأت حركة تنوير فعلية عامة تضم كافة الاتجاهات الفكرية والوطنية فى تاريخنا الحديث ٠ وبالرغم من أهمية الدعوة وجدواها ، والخروج بالعقل من المنهجية العلمية الى الحياة العامة الا أنها محـــــدودة الأثر ، مغلقة الحدود ، تتمثلها مجموعة من الأفراد ، وليست تيارا حضاريا عاما يعبر عن روح العصر أو حركة جماهيرية شعبية تحدد مسار التاريخ ٠ هى رد فعل على هزائم العصر أكثر منها فعلا اراديا فرديا وجماعيا خاصة بعد هزيمة أيديولوجيات التقدم : الماركسية والناصرية والقومية التى سادت جيلنـا واحساسها بنقصها فى عدم الاعتماد على العقل والحرية ٠ هى دعوة مجتثة

---

(٣٠) د٠ محمد عمارة : التراث فى ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ١٩٨٠

د٠ محمد عمارة : الاسلام وقضايا العصر ، ص ١٣٣ ــ ١٤٥ ، دار الوحدة ، بيروت ١٩٨٠ ٠

د٠ زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق (بلا تاريخ) ٠

د٠ زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٩ ٠

الجذور عن الجماهير خاصة وأن كثيرا من دوائرها تتركز خارج العـالم العربى فى الغرب ، حيث يسهل الدعوة الى التنوير فى العالم الثالث ٠ ففى الغرب تكون الحرية وتتمركز جماعات الحرية حتى لقد اتهمت بتأييد الغرب لها اذ يراها الغرب بديلا وحليفا ٠ هذا بالاضافة الى غياب برامج مفصلة ٠ ماذا يعنى التنوير فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع ، وكأنها مجرد دعوة ثقافية اصلاحية عامة ؟ لم تتأصل الدعوة فى تراثنا الاعتزالى الذى كان يقوم بمهمة التنوير فى مواجهة الاشعرية التقليدية المحافظة ٠ ومع ذلك فالدعوة الى التنوير الشامل واطلاق العقل من عقاله وتسليط نوره على النظم السياسية والاجتماعية والعادات والعرف والتقاليد والعقائد الموروثة ، مرحلة تاريخية يمر بها كل مجتمع يتجه من التقليد الى التحرر ٠ فهى تجعل العقل والبرهان معيار الصدق ، وتواجه الرأى بالرأى ، ولا تواجه الرأى بالسيف ، والفكرة بالمقصلة ، والدليل بالاعتقال ، والبرهان بالتعذيب ٠ تحترم الآراء الأخرى ، وتدافع عن حريات الآخرين ٠ فحرية الفكر قيمة فى ذاتها ، أحد حقوق الانسان ٠ تحول التنوير الى نظرة الى الحياة اليومية ، ونظرة تقدمية الى الأوضاع الاجتماعية حتى تتحول بعد ذلك الى ثورة فعلية ٠ ومع ذلك ضاعت منجزات التنوير النسبية ، ووقع جيلنا فى التعتيم والاظلام ، فلا يحتكم الى العقل ، وتسيطر على حياته الارادة المشخصة للحكام أو العرف والعادات والتقاليد ٠ وتظهر المحافظة التقليدية كوريث وحيد للتاريخ ٠ وقد تجاوز جيلنا التنوير كحركة ثقافية الى التنوير كحركة اجتماعية نقدية تمهد للثورة وترسى قواعدها ، وتهىء ظروفها ، وتضع شروطها ٠ فالتنوير فى هذه الحالة يكون وعيا اجتماعيا لحركة التاريخ(٣١) ٠

٦ ـ هل نحن جيل العلم ، يعيش عصر العلم ، ويقوم بدور العلم ؟ كانت الدعوة الى العلم مثل الدعوة الى العقل والتنوير قاسما مشتركا بين الاتجاهات الرئيسية الثلاث فى حياتنا المعاصرة ٠ وكان العلم هو العلم الطبيعى الذى قدم انجازات رائعة فى الغرب فى اكتشافه قوانين الطبيعة

---

(٣١) الثقافة الوطنية ، نحو عصر تنوير عربى جديد ، العدد الثانى ، ص ٨٣ ـ ١٠١ ، القاهرة ١٩٨١ ٠

د٠ حسن حنفى : نحن والتنوير ، قضايا عربية ، يوليو ١٩٧٩ ٠

أنظر أيضا مجلة « الاحياء العربى » التى صدرت فى باريس العام الماضى وتوقفت بعد اغتيال رئيس تحريرها صلاح البيطار ٠

والسيطرة عليها والتنبؤ بحوادثها · كان العلم فى الاصلاح الدينى نسق للعقل ، وتصور للطبيعة ، وتحكم فى قوانينها ، وتسخيرها لصالح الانسان· وكان فى التيار العلمانى العلم الطبيعى المادى خاصة علوم الحياة ونظرية النشوء والارتقاء · وكان فى الفكر الوطنى القومى العلم الاجتماعى الذى يدرس الحياة الاجتماعية والسياسية · ومنذ أكثر من أربعة أجيال ، منذ رؤية علماء الأزهر للتجارب العلمية التى أجراها علماء الثورة الفرنسية فى حملة نابليون على مصر ، والدعوة مازالت قائمة ، ولم تتحول مجتمعاتنا الى مجتمعات علمية ، ولم يحدث لدينا أى تصور علمى للعالم باستثناء لحظات فريدة فى تاريخنا مثل حرب أكتوبر ، ودفعا لعار الهزيمة · ومازالت الدعوة مجتثة الجذور لا صلة لها بتصور العلم فى تراثنا القديم وتعبيره عن التوحيد كشرط لحصول تصور علمى للطبيعة · هى دعوة مقلدة للغرب بعد انتصارات العلم الطبيعى فى القرن الماضى ودون معرفة بأزمة العلم فى هذا القرن · كما أنها تخلط بين العلم كقانون طبيعى أو كاكتشاف علمى وبين التصور العلمى للعالم واستعماله المنهج العلمى ، فقد يحدث تطبيق لمنجزات العلم فى مجتمع تسوده الخرافة ولا يتحول بذلك المجتمع من مجتمع خرافى الى مجتمع علمى · بل انه قد ينظر الى العلم على أنه خرافة أو سحر قادر على فعل المعجزات · والعلم لا ينشأ فى فراغ بل حركة نضال طويل محفوف بالمخاطر ضد السلطة ، سلطة رجال الدين وسلطة العقائد الموروثة بل والسلطة السياسية فى نظم التسلط والطغيان · وغالبا مايقوم بهذه الدعوة العلمانيون المسيحيون حيث يصعب عليهم الدعوة الى الاصلاح الدينى ، ويسهل عليهم الاقتباس من الغرب المسيحى الذى ينتمون اليه بالولاء ، مما جعل الدعوة محدودة الأثر ، تصطدم بتراث الأمة ، وتهددها بنزع هويتها واستلابها لصالح الغير · ومع ذلك لم تستمر هذه الدعوة طويلا · فسرعان ما اقترن بها الايمان فى جيلنا ، وبالتالى الوقوع فى ازدواجية المعرفة « العلم والايمان » · والايمان أصيل والعلم أجنبى مما يجعل الدعوة الى الأصالة تشجب العلم وتنفر منه · فقل الجانب العلمى فى حياتنا ، وازداد الجانب الايمانى · وتصورنا العلم مفتاحا سحريا نهزم به الأعداء ، ونعمر به الصحراء ، ونحل به المشاكل المستعصية · وأصبح غياب العلم شماعة نعلق عليها جميع الأخطاء · ثم تحول العلم الى أسطورة خاصة بانجازاته فى التكنولوجيا الحديثة فى مجتمع لم يتم فيه بعد القضاء على الأساطير حتى أصبح شعار « العلم والتكنولوجيا » أضحوكة يتندر بها الناس · أن مهمة جيلنا هو الاعداد للعلم والتمهيد له وذلك باحكام عمل العقل وتوجيهه

نحو الطبيعة واكتشاف الصلة الضرورية بين العلة والمعلول ، وتصوير عالم بحكمه القانون (٣٢) ٠

٧ ـ هل نحن جيل التصنيع ، نعيش عصر الصناعة ، ومهمتنا تحويل مجتمعاتنا الزراعية الى مجتمعات صناعية ؟ فقد اقترنت دعوة العلم بدعوة أخرى للتصنيع أى لمنجزات العلم وآثاره ٠ فالتصنيع هو القادر على تحديث المجتمعات والانتقال بها من عقلية الريف الى عقلية الحضر ، من حضارة الزراعة الى حضارة الصناعة ، وبالتالى ترك القدرية الى الفعل الحر ، والسكون الى الحركة ، والخلود الى الزمان ٠ فالمجتمع الصناعى يفرض قيمه ، ويفرز ثقافته ، وان كل دعوات الاحياء والاصلاح والنهضة والعقل والتنوير والعلم لهى دعوات مثالية فوقية لا تحدث أى أثر فى الواقع ٠ وان كان لهذه الدعوة مايبررها حتى يتحول المجتمع من مجتمع زراعى الى مجتمع صناعى لزيادة الدخل القومى واكتساب عادات جديدة الا أنها محدودة الأفق تقوم على تقليد الغرب الصناعى وما حدث فى المجتمع الغربى فى القرن الماضى ٠ كما أنها تقوم على افتراض خاطىء فى عـــلم الاجتماع الغربى وهو أن قيم الريف أقل شأنا وتطورا من قيم الحضر ، وأن التطور الطبيعى للمجتمعات ومسار تقدمها هو الانتقال من الأولى للثانية ٠ فالقيم الزراعية لا تعبر بالضرورة عن التخلف ٠ وهناك مجتمعات زراعية متقدمة مثل المجتمعات الصينية والمصرية القديمة ونهضة فيتنام والصين الحالية ، وثورات الفلاحين فى أمريكا اللاتينية ٠ كما أن القيم الصناعية لا تعنى التقدم بالضرورة ٠ فبالاضافة الى قيم الزمان والوقت والايقاع والضبط والدقة والعمل والانتاج والوفرة هناك أيضا قيم الآلة وضياع الانسان وفقدان الترابط الاجتماعى والاستهلاك والاستغلال والاحتكار وكل مظاهر الفساد والرشوة والتهرب من الضرائب والمنافسة والقتل والاغتيال ٠ كما أن تحول المجتمع من نمط الانتاج الزراعى الى نمط الانتاج الصناعى لا يؤدى بالضرورة الى تغير فى نسق القيم ، فقد يتم التصنيع بعقلية الزراعة ، وقد تقام الزراعة بعقلية الصناعة ٠ ومع ذلك وبعد محاولة التصنيع الأخيرة لمجتمعاتنا ضاعت

---

(٣٢) د٠ فؤاد زكريا : التفكير العلمى ، عالم المعرفة ، عدد ٣ ، الكويت ، مارس ١٩٧٨ ٠

د٠ زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧١ ٠

منجزاتها ولم تستمر مكاسبها · فقد أخذ العمال حقوقهم دون نضال كاف ، كهبة من الدولة ، ودون وعى عمالى ، ودون تصور للعمل الدقيق · كما تمت ادارة المصانع بالعقلية البيروقراطية وليس بعقلية التصنيع والاكتفاء الذاتى وسرعة المبادرة · وأحيانا يسوء الانتاج نظرا لغياب قيم الصناعة مثل الدقة والضبط · اذ قامت الصناعة على القيم التقليدية والعادات الموروثة مثل الاهمال والتكاسل والتهرب والاحتيال والنهب والسلب وحـــرق المخازن وسرقة المواد الخام · ولما كان التصنيع قرارا من السلطة السياسية وليس تطورا طبيعيا للمجتمع سرعان ماضاعت الصناعات الوطنية أو توقفت ، وعاد الاستيراد من المنتجات الأجنبية فتوقف التصنيع · ان جيلنا هو الجيل الممهد للصناعة الوطنية وذلك بتنمية روح الانتماء للوطن ، وببث التصور العلمى للعالم ، وبالوعى بالطبيعة والأرض والاستثمار ، وبالعمل المنتج · فلا صناعة بدون شروطها فى الوعى القومى(٣٣) ·

٨ ـ هل نحن جيل التغير الاجتماعى ، نعيش عصر التغير الاجتماعى ، وبالتالى يكون دورنا هو المساهمة فى صياغة عمليات التغير وتحقيقها ؟ وهى آخر الدعوات التى قام بها جيلنا والتى قام بتحقيقها بالفعل والمساهمة فيها · وقد سادت حياتنا فى الثلث قرن الأخير لاحداث تغيرات هيكلية فى مجتمعاتنا ، وبث أفكار جديدة تعبر عن واقعنا وتحقق مصالح غالبية الأمة · لذلك يعتبر البعض منا نفسه جيل التحولات الاجتماعية وأحيانا جيل الثورة · ففى هذا الجيل تم القضاء على الملكية والاستعمار والفساد ، كما تم تحقيق الاستقلال الوطنى للبلاد ومناصرة جميع قضايا التحرر العربى والافريقى والعالمى · وصدرت قوانين الاصلاح الزراعى والتأميم لتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية ووضع حد لنهاية الاقطاع ورأس المال وتذويب الفوارق بين الطبقات · كما بعثت الروح القومية وتمت أول محـــاولات الوحدة العربية ، وأنشأت حركات عدم الانحياز وتم اكتشاف الدوائر الحضارية

---

(٣٣) د· فؤاد زكريا : الانسان والحضارة فى العصر الصناعى » ، القاهرة ١٩٥٧ ، ونضرب باستمرار المثل الآتى : لو تم ادخال آلة تصنيع عصير برتقال فى القرية ، يدخل البرتقال من جانب وتخرج معلبات العصير من الجانب الآخر فانه بعد مدة من الزمان سيلقى عليها الفلاحون وشاحا أخضرا ويعتبرونها ضريحا قادرا على فعل المعجزات ·

الجديدة للشعوب المستقلة مثل باندونج • كما تم تصنيع البلاد ، وتحولت من الانتاج الزراعى الى الانتاج الصناعى • وتأسس القطاع العام ، وسيطر الشعب على وسائل الانتاج • ومع ذلك فقد كانت المخاسر كبيرة • فقد حدثت تغيرات هيكلية فى بناء المجتمعات دون أن توازيها تغيرات جوهرية فى الأبنية الفوقية أى المقولات والتصورات والمفاهيم والأبنية النفسية وأنساق القيم • فسرعان ما حدثت الانتكاسات والردة بغياب القيادة السـياسية الثورية وسيادة المفاهيم التقليدية التى تضرب بجذورها فى التاريخ • ولقد تم استعمال هذه المحافظة التقليدية لتدعيم النظام الجديد وايقاف التحولات الاجتماعية والهجوم على المعارضة السياسية التى تبغى مزيدا من التقدم ومزيدا من التأصيل • كان الفكر الحامل لهذه التغيرات الاجتماعية شعارات سطحية خطابية مجتثة الجذور عن ثقافة الشعب ، وبينها وبين الواقع مسافة شاسعة جعلتها صعبة التصديق • كما غابت حرية الرأى والمعارضة ، واصطدمت الشعارات الجديدة بالتيارات الأصيلة فى المجتمع الدينية والعلمـانية • وتشخصت الزعامة ، وغابت المؤسسات ، وتهرأت التنظيمات الشعبية • صحيح أن بض الأفراد كانت على مستوى الثورية ولكن الكوادر ونظم الدولة كانت محافظة مما أدى الى نهاية التجربة بنهـاية الأفراد • بل ان هذه المكتسبات الأولى قد ضاعت • فضاع الاستقلال الوطنى للبلاد ، ووقعت فى التبعية ، وتحالفت مع القـوى الاستعمارية ، وقام الحـكام بدور الملوك والأباطرة الجدد ، واستشرى الفساد فى الحزب الحاكم دون معارضة أو نقد ، وزادت الفروق بين الطبقات ، واحتجبت مصر عن الوطن العربى ، وتقطعت أوصاله ، وانتهى التصنيع ، وبدأ الاستيراد • كان يمكن لجيلنـا أن يكون جيل التحولات الاجتماعية لولا عزلته وعدم مشاركته وحسرته وألمه وأحزانه وضياعه وبكائه على الماضى وضياع حريته(٣٤) •

٩ ـ هل نحن جيل الثورة الشاملة ، نعيش عصر الثورة ، ومهمتنا ممارسة الثورة نظر وعملا ، فكرا وتنظيما ؟ لا تعنى الثورة هنا مجرد تغيير

٣٤) الميثاق الوطنى ، القاهرة ١٩٦١ ، مجموعة خطب جمال عبد الناصر ، خمسة أجزاء ، وزارة الارشاد القومى ، القاهرة ١٩٦٥ ، خطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر ، جزءان ، الأهرام ، القاهرة ١٩٧٠ أنظر أيضا « عبد الناصر وما بعد » كتاب قضايا عربية ، أكتوبر ١٩٨٠ •

الهياكل الاجتماعية والأنظمة السياسية علنا أو سرا · فقد تم ذلك فى الدعوة السابقة دون أن تحدث ثورة · ولكن هذه الدعوة تعنى الثورة الشاملة التى تضم انجازات الاحياء والاصلاح والنهضة والعقلانية والتنوير والعلم والتصنيع والتغير الاجتماعى · تبدأ بتنوير المفاهيم والتصورات والقوالب الذهنية والأبنية النفسية أى احداث ثورة فى الأذهان وفى العقول وفى النفوس وفى المشاعر ، ثورة فى الحياة اليومية وفى أساليب السلوك · فالثورة ليست منجزاتها بل مقدماتها ، وليست نتائجها بل شروطها · ليست الثورة الفرنسية هو اقتحام الجماهير سجن الباستيل فى ١٤ يوليو ١٧٨٩ بل اعداد الوعى القومى لذلك بفضل جهود مفكرى الثورة الفرنسية وفلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر · فلا شيء يتغير فى الواقع مالم يتغير فى الوعى أولا · لا شأن لهذه الثورة الشاملة بتغيير النظم السياسية القائمة · ولا تقوم على استعمال العنف بل تعتمد على أعمال العقل ، وتحليل الواقع ، والتعبير عن الرأى ، ومقارنة الحجة بالحجة ، ومقابلة البرهان بالبرهان · وهو الطريق الذى سلكه الأنبياء فى محاجة أقوامهم · فالثورة الشاملة هى ثورة الأنبياء ، يقوم بها علماء الأمة ، فالعلماء ورثة الأنبياء · وتمتاز هذه الثورة بأنها الأبقى والأدوم ، والارسخ والأعمق ، والأمن والاسلم دون ردة أى نكوص ، ودون تغيرات على السطح ، ودون مخاطر ومخاسر · يستمر فيها تاريخ البلاد ، وترث حركات التجديد ، وتتسم بالأصالة ، وتربط الماضى بالحاضر فلا يحدث انقطاع أو تغريب · تبدأ بالجذور ، فى الأذهان قبل الأعيان · فالوقائع هى تصورات متحققة ، والتصورات وقائع ممكنة · تجرى حوارا شاملا بين كل الآراء والاتجاهات ، وتحقق الوحدة الوطنية دون أن تكفر أو أن تخون أحدا · لا شأن لها بتنظيم الحكم ولا تقوم الا على النصيحة والرأى ، والتعبير الصادق عنه ، ودون عنف ، ودون استعمال للقوة · ليست موجهة ضد أحد بل تهدف الى دفع حركة التاريخ الى الأمام· فقد أثرت أفكار دون سلطة ولم تؤثر سلطة دون أفكار · ترعى مصالح الأمة ، وتحقق مطالب الأغلبية الصامتة · تهدف الى التغيير والاصلاح وتحقيق التقدم وتنحو الى ما هو أفضل على طريق النبوة وبهدى الوحى · ولا يعاب عليها أنها مثالية ، تبدأ بالفكر ، فهذه المثالية لدى شعوبنا هى الواقعية ، وحصيلة التجارب الطويلة لأجيالنا المتلاحقة · لا تنقل مراحل الغرب بل تشخص مهام أجيالنا · وتحدد مهمة جيلنا بتحليل مباشر للواقع وبوصف لمكاسب الأجيال ومخاسرها · ليست تصورا آليا للتطور لأنه يمكن القيام

بهذه المهام كلها فى آن واحد مع تغلب مرحلة على مرحلة طبقا لروح العصر · ولا خوف من هز العادات والتقاليد فى النفوس ، فالهدف هو رعاية مصالح الأمة ، والأبنية الفوقية ذاتها انما هى تراكم طويل لخبرات السنين · يؤولها كل جيل من أجل تحقيق هذه المصالح · تلك مهمة جيلنا التى يمكن من خلالها القضاء على الحيرة فى الحضر حتى يمكن كشفه والاعداد للمستقبل(٣٥) ·

خامسا ـ حساب الماضى ، وأزمة الحاضر ، وهموم المستقبل فى الوعى الأوربى :

وفى نفس الوقت الذى يحاول فيه جيلنا تحديد مهمته ومرحلته التاريخية المحددة وذلك لاستئناف النهضة الحديثة بالرغم مما اعتراها من عثرات فان الوعى الأوربى اليوم ومنذ جيل أو جيلين يحاول أيضا نفس الشىء أى تحديد مهمته الحالية ، وعمل كشف حساب للماضى ولتشخيص أزمته الحاضرة ، والتعبير عن هموم المستقبل · وكما كان لديه احساس بالبداية الثانية كما كان لديه هو ابان عصور الاحياء والاصلاح والنهضة لديه هو الآن احساس بالنهاية لهذه البداية كما كان لدى ابن خلدون بالنسبة لنهضتنا الاسلامية الأولى · والوعى الحضارى عندما يبدأ يؤرخ لنفسه يكون ذلك مؤشرا لبداية النهاية كما كان الحال عند أرسطو مؤرخا وعند ابن خلدون مؤرخا وعند نيتشة ، وشيلر ، وهوسرل ، وبرجسون ، واشبنجلر ، وتوينبى مؤرخين للوعى الأوربى ومعلنين نهايته و « أفول الغرب » · اذ يكاد يجمع فلاسفة الغرب فى هذا العصر على أن الوعى الأوربى قد شارف على نهايته بعد أن بدأ فى عصر النهضة وتحدد مساره من البداية الى النهاية · فاذا كانت نقطة البداية فى الكوجيتو عند ديكارت تكون نقطة النهاية فى الكوجيتو عند هوسرل أو الزمان عند برجسون أو الشخص عند شيلر ومونييه أو الوجود الانسانى عند الفلاسفة الوجوديين أو الحياة عند فلاسفة الحياة أو الفعل عند بلوندل أو الارادة عند نيتشة أو العمل عند ديوى وجيمس ·

---

(٣٥) د· حسن حنفى : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ، قضايا عربية ، سبتمبر ١٩٧٩ ·

د· محمد أحمد خلف الله : القــرآن والثورة الثقافية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ·

بدأ الوعى اوربى فى لحظته الحاضرة يعمل حساب الماضى ، ويشخص أزمته فى الحاضر ، ويعبر عن هموم المستقبل . فوجد أنه من هذه البداية فى فجر النهضة الأوربية خرج تياران : الأول التيار العقلى الذى بدأ من ديكارت وسار فيه الديكارتيون ، بسكال واسبينوزا وليبنتز ومالبرانش ثم كانط من بعدهم . ثم بدأ الكانطيون فى تطوير العقل وضم الواقع اليه أو نقده لحساب الوجدان حتى انقلب الى الضد فى الحركة الرومانسية ولدى فلاسفة الحياة والوجود انتهاء بهوسرل ، نقطة النهاية ، فى نقده لصورية العقل . والثانى التيار الحسى الذى خرج أيضا من ديكارت يمثله الحسيون والتجريبيون ، لوك وهوبز وهيوم وبداية من بيكون ، ابتداء من الحس والتجربة ، ناقدين الأفكار القبلية وجاعلين العقل مجموعة من الانطباعات الحسية . تم رفع هذا التيار بنقد المعرفة الحسية ونقد الوضعية بفضل هوسرل وشيلر وبرجسون ومعظم الفلاسفة المعاصرين وعلى رأسهم الوجوديون . فتلاقى التيار الثانى مع التيار الأول فى نقطة النهاية ، فى الكوجيتو عند هوسرل حيث تم نقد التجربة ونقد الصورية ، وتحقيق وحدة الشعور بين العقل والتجربة . الوعى الأوربى اذن له بداية ونهاية ومسار ، وله بناء ثلاثى : الصورة والمادة والشعور ، الرفع والخفض والاستواء ، الأعلى والأدنى والداخل(٣٦) .

بدأ الوعى اوربى يراجع ذاته ، ويقدم لنفسه كشف الحساب لكل من تياراته الثلاث ، ولبنائه وتطوره ، مبينا مكاسبه ومخاسره فلعله يراجع ماضيه ، ويحول مخاسره الى مكاسب جديدة ان لم يكن الأوان قد فات ، وانتهت الدورة الحضارية الأوربية الثانية ان كانت دورتها الأولى قد تمت لدى اليونان والرومان ، لعله يراجع ماضيه ، يعرف عيوبه وسبب أزماته الحاضرة ، وغموض مستقبله الذى شارف على التقلص والاحتضار . فوجد هذا الحساب كالآتى :

١ ـ بالرغم من انتصارات العقل ونقده للموروث وصراعه ضـــد

---

(٣٦) د. حسن حنفى : موقفنا من التراث الغربى فى قضايا معاصرة ، جـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ، ص ٣ ـ ٣٢ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٧ .
Hassan Hanafi : L'exégèse de la phénoménologie, Dar al-Fikr al-Arabi, Le Caire, 1980.

السلطتين الدينية والسياسية ، واخضاعه النصوص الدينية للنقد ، وتأسيسه علما جديدا وهو النقد التاريخى للكتب المقدسة ، ورفضه للتقاليد ، ونبذه للتقليد ، وأخذ الوضوح والتميز مقياسين للصدق ، وطلب الدليل البرهان ، وصياغته للتفكير المنهجى ولخطوات المنهج العقلى الا أن العقل بعد جهاد دام خمسة قرون قد انتهى الى الصورية والتجـــريد حتى أصبح فارغـــا بلا مضمون بالرغم من محاولة هيجل التوحيد بينه وبين الواقع • ويتضح ذلك جيدا فى صورية كانط وحساب ليبنتز مما جعله ينقلب الى الضد فى الحركة الرومانسية وثورة الوجود عليه فى الفلسفة الوجودية المعاصرة ، واعتباره مضادا للحياة لدى فلاسفة الحياة مثل أونامونو ونيتشة وبرجسون • أصبح غير قادر على ادراك العنصر الحركى فى الحياة ، ولا يتجاوز ادراك العناصر الثابتة فيها • فغابت الحركة منه ، وأصبح أقرب الى الآلية مما سبب رد فعل الرومانسية عليه • كانت وظيفته أحيانا تبرير المعطيات المسبقة الدينية أو الفلسفية أو الواقعية • يفهم كل شىء ، ويجد أسبابه ومبرراته • فالدين والعقل شىء واحد عند العقليين ، والطبيعة والعقل شىء واحد عند الحسيين ، والعقل والواقع شىء واحد عند الهيجليين ، مادامت وظيفة العقل هو الفهم ، والفهم هو ايجاد الاتساق الداخلى للموضوع • وتظهر خطورة الأمر اذا ما انتقل العقل الى تبرير المعطيات القديمة الموروثة أو النظم السياسية القائمة مما جعل ماركوز يجعل من العقل مقدمة للثورة وباعثا عليها • اقتصر العقل على السطحى والخارجى دون أن يكون قادرا على الدخول الى جواهر الأشياء وادراك مضامينها الداخلية والاتحـــاد بحقائقها حتى جعله برجسون أقرب الى جهاز التصوير الخارجى الذى لا يعلم بواطن الأمور مما دفع بالفكر المعاصر الى الواقع فى رد الفعل المضاد أغنى الاشتباه والاقتباس والتأويل والظلام والليل والايحـــاء والتصوف أحيانا • كما انتهت الثالية الناتجة عن العقل الى مبادىء عامة شاملة أحدثت ثورات لكنها لم تستطع تجاوز حدود القوميات • فالشمول للوعى الأوربى دون غيره ، بل والوقوع أحيانا فى نطاق القوميات الضيقة ، الألمانية أو الفرنسية أو الانجليزية مما دفع الوعى الأوربى الى الانقسام على ذاته والوقوع فى أسر العنصرية والشوفينية • كما أمكن استخدام العقل لخدمة مصالح الطبقات المتوسطة لقـــدراته على تنظيم العمل ، وكشف قوانين السوق ، وتنظير العالم ، فأصبحت العقلانية دعامة للرأسمالية الناشئة مما أدى الى اتهامه بعد ذلك بأنه قادر على فهم العالم دون تغييره ، وقدرته

على صياغة العالم وعجزه عن تغييره ، واستعماله للدفاع عن الطبقات العليا دون الدفاع عن الطبقات الكادحة . لذلك كان الحزب البروليتارى عند ماركس هو الوريث الوحيد للأيديولوجية الألمانية(٣٧) .

٢ ـ وبالرغم من انتصارات التيار التجريبى ، واعتبار التجربة مقياسا للصدق ، واعادة الثقة بالمعرفة الحسية ، ونشأة العلم ، واحترام الطبيعة ، واستقلال قوانينها واطرادها ، وكشف أخطاء المعارف المسبقة التى تعتمد على السلطة والعقائد الموروثة والثقة بالعالم الخارجى والاعتراف بوجوده الا أنه انتهى أيضا الى انكار كل المعارف المسبقة وكل المعطيات القبلية ، ورفض الاتساق العقلى ، وبداهات العقل وقوانينه الثابتة حتى أصبحت التجربة نوعا من التحيز المسبق والحكم المبتسر مما أضر بالعلم ذاته . كما أنه تصور كل معطى على أنه ظاهرة مادية مرئية تقاس فى المكان ، وأغفل الظواهر الكيفية الخالصة واستحالة تحولها الى ظواهر كمية . وقع فى التصور الكمى للعالم الذى يعتمد على القياس ، وأغفل الكيفيات الخالصة ، ولم تنفعه الرياضيات البحتة فى الحصول على الكيف بل وقع فى حساب الكم ، مما دفع بعض المعاصرين الى وضع العلم الكيفى فى مقابل العلم الكمى كما فعل برجسون وهوسرل . وقد قام هذا التيار على ايمان لا حدود له بالتطور والتغير مما جعل الثبات يتوارى . بل ان العلم الحديث يقوم كله على الاحتمال وليس على الثبات ، وعلى حساب الاحتمالات وليس على ثبات قوانين الطبيعة . وبلغ الحد من الايمان بقدرة العلم على اختراع كل شىء الى أن تحول الطبيعى الى صناعى والغائب الى الشاهد . لذلك تم استخدامه فى الصناعة الى أقصى حد ، وحول المجتمع كله الى مجتمع صناعى بكل عيوب هذا المجتمع التى تدخل حاليا فى أزمة الحاضر وهموم المستقبل . كما تم استخدامه فى الحروب وصناعة السلاح من أجل التدمير والفناء . وأصبح التقدم العلمى مرادفا للخراب . هذا بالاضافة الى ماسببه العلم من تخزين للمعلومات واضرار بالعقل البشرى الطبيعى

---

(٣٧) د. حسن حنفى : أزمة العقل أم انتصار العقل فى قضايا معاصرة جـ ٢ ص ٣٤ ـ ٦٠ ، وأيضا الدين والرأسمالية ، حوار مع ماكس فيبر ، نفس المصدر ، ص ٢٧٣ ـ ٢٩٤ ، الفلسفة والثورة ، نفس المصدر ، ٥٠٣ ـ ٥٢٥ .

K. Marx : La Sainte Famille, l'idéologie Allemande, Les Manuscrits de 1844, Sur la religion, Ed. Sociale, Paris.

وبقدراته على الخلق والتخطيط والابداع بعد أن تنازل عن وظائفه هذه كلها الى الحاسبات الآلية ٠ ومن ثم تحول الذهن البشرى الى مسطح يخلو من العمق ، وتحول العلم الى جهل ٠ وكثيرا ماكان التيار الحسى التجريبى أقرب الى النظم المحافظة الرجعية فى السياسة كما لاحظ ذلك ماركوز على الوضعية التى تؤمن بالوضع القائم دون تغييره والثورة عليه(٣٨) ٠

٣ ـ وبالرغم من نجاح الفلسفات المعاصرة الانســانية والوجودية والبرجماتية والشخصانية والظاهراتية فى اكتشاف الانســان من جديد والدفاع عن وجوده وحريته والكشف عن عيوب الاتجاهين الرئيسيين فى الوعى الأوربى الصــورى والمــادى ، العقلى والتجريبى ، وبدايات النقد الاجتماعى لروح العصر ، والتعبير عن هموم المستقبل الا أنها انتهت أيضا الى الوقوع فى العبث واللامعقول والتناقض وهى بصدد نقد صورية العقل، واعلان عجز العقل كلية عن ادراك أى اتساق فى الواقع ، والايمان بالعنصر اللاعقلى ، واعطاء الأولوية المطلقة له على أى عنصر عقلى فى الحياة كما اتضح ذلك خاصة عند كيركجارد وكامو ٠ كما تم الرفض التام للعلم باعتبار أن الذاتية شىء مخالف للموضوعية وبأن الانسان ليس ظاهرة علمية أو واقعا ماديا أو موضوعا يخضع لملاحظة العلم وقوانينه ٠ الانسان ذاتية خالصة ، امكانية وحركة ، ومشروع يتحقق ، وحرية كامنة لا يمكن التنبؤ بمسارها ٠ فوقعت فى النزعات غير العلمية وأحيانا فى النزعات الصوفية الاشراقية ٠ كما انتهت معظم هذه الفلسفات الى نوع من العدمية النسبية أو المطلقة بعد تحليل تجارب الموت والهم والحصر والغثيان والرغى وحب الاستطلاع والنفى والتساؤل ، والدعوة الى الانتحار وتصور الانسان فى الحياة مثل سيزيف يعيش بلا أمل ومحكوم عليه بالشــقاء ٠ وقعت فى التشاؤم واليأس ، وضاعت روح الأمل والتفاؤل التى كانت سائدة فى بداية الوعى الأوربى والتى ظهرت فى فلسفة التاريخ ، وانتفت الغائية ، وسادت العشوائية والاحتمال وعدم القدرة على التنبؤ بأى شىء ٠ وأصبح المجهول أكثر اغراء من المعلوم ، والليل أكثر دلالة من النهار ، والغموض يوحى أكثر مما يوحى الوضوح ٠ اشتدت النزعة الفردية التى تغفل دور الجماعة بالرغم من « ثورة الجماهير » عند أورتيجا و « نقد العقل الجدلى » عند

---

(٣٨) د٠ حسن حنفى ، العقل والثورة فى قضايا معاصرة حـ ٢ ص ٤٦٦ ـ ٥٠٢

سارتر ، و « العقل والثورة » عند ماركوز ، وبالرغم من محاولات التوفيق بين الوجودية والماركسية خاصة عند لوكاتش واكتشاف الوعى الطبقى فى التاريخ • اشتدت أزمة العلوم الانسانية بعد أن احتارت بين مناهج العلوم الرياضية أولا بعد نجاحها فى القرن السابع عشر وبين منـــاهج العلوم الطبيعية بعد نجاحها فى القرن التاسع عشر ، وعودتها الى الرياضة البحتة أو اغراقها فى تحليلات الشعور والتجارب الحية(٣٩) •

٤ ـ وهكذا تحدد بناء الشعور الثلاثى الأوربى بين الصورية والمادية والشعور وظل يتأرجح منهجيا بينها ، يجرب كل منها مرة ثم يعاود التجربة من جديد حتى لم يعد يستقر له حال ، وأصيب بداء التردد والحيرة ، وتحول ذلك الى بحث دائب مستمر دون الوصول الى شئ مما أدى فى النهاية الى الوقوع فى النسبية والشك • واتسم الوعى الأوربى بطابع التجريب المستمر ، والحيرة والقلق والتردد وعدم الثبات والاستقرار مما جعل الجديد فيه باعثا دائما ضد القديم ومطلبا ملحا ضد الشائع • يصيبه الملل باستمرار ، ويرنو الى الآخر والبعيد ، ويتطلع الى المستقبل دائما • غاب المركز الذى يبعث على الاستقرار والثبات ، وضاع أى غطاء نظرى مسبق وأى تصور دائم يضمن للانسان الحد الأدنى من اليقين النظرى • وقد يمر على المركز مرات عدة ويعتبره أحد نقاط المحيط •

٥ ـ لقد مر الغرب بمراحله كلها ، ولم يعد له رؤية مستقبلية محددة للمرحلة المقبلة التى هو فى الطريق اليها • لقد مر بعصر الاحياء فى القرن الرابع عشر ، احياء الآداب القديمة عند بوكاتشيو وبترارك فلعله يجد فى أدب القدماء مايبحث عنه من تأكيد للانسان وقدرته أمام الآلهة وفى صراعه مع الطبيعة وفى الايمان بحريته • ثم مر الاصلاح الدينى فى الخامس عشر حتى يمكنه البداية من جديد من الجذور الأولى للوعى فى الدين بعد الأدب •

---

(٣٩) د• حسن حنفى : أزمة العقل أم انتصار العقل ؟ قضايا معاصرة ، حـ ٢ ص ٣٤ ـ ٦٠ ، أونامونو والمسيحية المعاصرة ، نفس المصدر ، ص ٣٤٠ ـ ٣٥٥ •

E. Husser : Phenomenology and the crisis of philosophy, Harper New York, 1965.

Strasser : Phenomenology and the human sciences, Duquesne, University Press, Louvain, 1963.

وقد حصل على ماينبغى من تأكيد لحرية المسيحى فى الفعل والسلوك وفى التفسير والفهم ، والصلة المباشرة بين الانسان والله دون توسط ، والايمان فى اللحظة دون ما حاجة الى التاريخ المقدس أو تاريخ الكنيسة ، واثبات الكتاب المقدس وحده كمصدر للايمان دون التراث الكنسى ، والتأكيد على القومية واللغة الوطنية ، ودحض جميع مظاهر النفاق والاتجار بالدين . ثم مر بعصر النهضة بعد أن نجح الاصلاح، وبدأ يضع الانسان محور الكون ، يتوجه بعقله نحو الموروث القديم ناقدا لنظرياته ، ومحررا وجدانه من تقاليده وآثاره ، ويتوجه بارادته وحسه نحو الطبيعة يستلهم منها معارف جديدة يستطيع بها أن يسيطر على قوانينها ، ويتنبأ بمسارها . وظهر المذهب الانسانى عند اراسم ليؤكد الانسان كقيمة مستقلة مطلقة بدنا وعقلا . ثم أتت العقلانية فى القرن السابع عشر لتعلن أن العقل له سلطان على كل شيء ، وأنه منهج قادر على أن يصل الى حقائق الأشياء وأن الطبيعة عاقلة ، والله عقل ، والعالم كله يحكمه قانون عقلى ، والحياة كلها تنتظم طبقا لقوانين عقلية . بعدها بدأ التنوير فى القرن الثامن عشر ، ليفجر العقل فى النظم الاجتماعية والسياسية ، ويتحول من حرية الفرد الى حرية المجتمع ، ومن حرية السلوك الى الديموقراطية فى النظم السياسية ، واقامة المجتمع الجديد على أساس من الحرية والاخاء والمساواة . وكانت من انجازات التنوير الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية . ثم أتى التصنيع ، والانقلاب الصناعى فى القرن التاسع عشر ، وانتصارات العلم الطبيعى ، وتحويل المجتمع المستنير الى مجتمع صناعى ، يسيطر فيه العقل على الطبيعة ، ويستثمر فيه الانسان بارادته ثروتها . وتحققت المكتشفات العلمية وتمتع الانسان بنتائج جهده الطويل منذ الاحياء حتى العلم . بل ان الوعى الأوربى من وجهة نظره استطاع الخروج خارج حدوده بحثا عن الأسواق ، والأيدى العاملة والمواد الأولية ، والنقاط الاستراتيجية للسيطرة على العالم . وأخيرا وصل الوعى الأوربى الى الثورة الصناعية الثانية ، ثورة التكنولوجيا فى القرن العشرين . وأصبح قادرا على حساب الماضى والحاضر والمستقبل بالحاسبات الآلية ، وغزو الفضاء واستثمار قاع المحيطات ، والاستشعار عن بعد لما فى باطن الأرض ، ولم يعد يقف أمامه أى عائق أو مستحيل(٤٠) .

P.A. Sorokin : The crisis of our age, New York, 1941
H. Marcuse, One-dimensional Man, essay on the ideology of the advanced industrial society, Boston, 1964.

٦ ـ وفى أوج انتصار ثورة القرن العشرين بدأت أزمة الحاضر تتكشف سواء على المستوى المادى فى نقد المجتمع الصناعى أو على المستوى المعنوى فى نقد الحضـــارة الحديثة · وقامت الفلسفات الاجتماعية والســـياسية والأخلاقية المعاصرة على هذا النقد المزدوج مثل فلسفات هوسرل وبرجسون وشيلر ورســـل وتوينبى · ولم تخـل العلوم الانســـانية مثل الاجتمـــاع والانتروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعى وعلوم الحضارة من تناول هذا الموضوع بالتحليل والوصف · فقد سادت الآلة على الحياة ، وتحول الانسان الى آلة ، وأصبح شيئا يماثل الآلة ، يتكرر ، لا فردية له ، يساوى قدر انتاجه من البضائع ، لا حياة له ولا كيان · ضعف العقل بعد اعتماده المستمر على الحاسبات الآلية حتى ضاعت منه قدراته على الخلق والابداع بعد أن تحول عمل العقل الى عمل الآلة · بل وضاع أخذ زمام المبادرة بعد أن تحولت ارادة القرار الى حاسبات القرار · عم الاستغلال ، اســـتغلال الأفراد والجماعات والشعوب ، وتراكم رأس المال لدى الشركات المتعددة الأجناس التى حلت محل الاستعمار القديم · كثرت الحروب الناتجة عن الصناعات العسكرية فى أيدى الشركات الصناعية الكبرى · ضاعت الحقيقة بسبب توجيه أجهزة الاعلام للرأى العام ، وصياغة حقائق أخرى بديلة نمطية حتى سلب الانسان حرية التفكير ، والقدرة على الحكم ، والاختيار الحر بين البدائل حتى أصبح الانسان كما يقول ماركوز « ذا بعد واحد » موجه التفكير والسلوك · زادت العنصرية ، فالملونون غير مواطنين أو مواطنون من الدرجة الأولى فى البلدان الأوربية لا تنطبق عليهم حقوق الانسان · عظم استغلال الشعوب غير الأوربية ، واستغلال مواردها الأولية وأسواقها وعمالتها ، ونهب عقول البشر واستدراجها فى البلدان الصناعية ، وتفريغ الشعوب غير الأوربية عن عقولها وابداعها ، وسلب حضارتها وتاريخها · تفاقمت مشاكل المجتمع الصناعى مثل تلوث البيئة والاعتداء المستمر على الطبيعة ، وتدمير المحاصيل الزراعية ، والاسراف فى الاستهلاك · زادت حوادث الانتحار ، وعم الشقاء ، ولم يعد الانسان سعيدا بالرغم من الوفرة ومجتمع الاستهلاك ، وكثرت الأمراض النفسية ، وأصبح لكل مواطن طبيب نفسى معالج لشفائه من أمراض العصر · زادت الأمراض البدنية ، واستشرى السرطان فى كل أعضاء المجتمع الصناعى نظرا للتدخل المفتعل فى تطور الخلايا فى المزروعات أو فى الحيوانات مما سبب عنه تطور مصطنع لخلايا الكائن الحى فى الانسان نتيجة للمواد الكيميائية التى أصبحت خالقة لطبيعة ثانية بديلة عن الطبيعة

الأولى · ضاع الولاء للأوطان والقضايا العامة وتحول الانتماء الى المصلحة الشخصية والكسب الفردى · سادت قيم مجتمع الرفاهية والوفرة والاستهلاك بحيث لم يعد الانسان قادرا على التفكير فى أى شىء أو الانتماء الى أى شىء أو التضحية فى سبيل أى شىء · انقلبت القيم رأسا على عقب ، ولم يعد للوفاء والاخلاص والشجاعة والصدق والصراحة أى معنى · ظهرت قيم جديدة رافضة وثقافة مضادة لا تضع جديدا بل تثور ضد القديم ، وتهدم ماهو قائم ، وتجعل الضياع واللانظام واللامألوف أسلوبا للحياة · عمت الحيرة والتردد والشك بعد الوعى بعيوب المجتمع الرأسمالى الصناعى وبعيوب المجتمعات الاشتراكية الشمولية وبعيوب مجتمعات العالم الثالث التى لم تمثل مميزات المجتمعات القائمة مثل الحرية والاشتراكية والوطنية بل التى تمثلت عيوبها جميعا ، التسلط والاستغلال والخيانة والعمالة · وانتشر فى الروح الموت ، وتأصل فى النفس الغثيان · وكثر الحديث عن أزمة العصر ، وكرب الزمن ، وزلزلة الأرض ، وتهتك السماء ، وانقراض البشر(٤١) ·

---

(٤١) لمعرفة آثار التكنولوجيا على الحياة الانسانية المادية والمعنوية تأثيرا سلبيا يمكن الاطلاع على النماذج الآتية :

F.G. Juenger : The failure of technology, Chicago, 1956;

— Jacques Ellul : The technological society, New York, 1964.

— E.G. Mesthene : Technological change, its impact on man and society, New York, 1970.

— W. Kuhns : The post-industrial prophets, interpretations of technology, New York, 1971.

كما أنه للاطلاع على عيوب المجتمع الصناعى حاضره ومستقبله يمكن اعطاء النماذج الآتية :

— Peter, F. Ducker : The future of industrial man, New York, 1970.

— Peter, F. Ducker : The new society, the anatomy of industrial order, New York, 1962.

— S.M. Lipset, R. Bendix : The social mobility in industrial society, California, 1959.

— R. Dahrendorf : Class and class conflict in industrial society, California, 1959.

وللاطلاع على آثار الآلية على المجتمع والحياة الانسانية يمكن الاطلاع على الاتى :

=

٧ ـ ثم بدأ الوعى الأوربى يعبر عن هموم المستقبل بعد أن استعصت عليه أزمة الحاضر ، وشارف على النهاية · بدأ يخشى سباق التسلح ، وخطر الحرب الذرية ، وتدمير البشرية · تحدث الفلاسفة عن مستقبل البشرية ، وضرورة نزع السلاح ، ووضع المعاهدات ، وابرام الاتفاقيات لمنع انتشار السلاح النووى · وظهرت الأعمال الأدبية والفنية تصور العالم بعد أن حل عليه الدمار ، يبدأ من جديد باكتشاف النار باحتكاك حجر الصوان ، وبداية الانسانية مرحلة الصيد والقنص وجنى الثمار ! بدأ الحديث عن أزمة الطاقة ، واكتشاف موارد جديدة وبديلة للنفط ، والحرب من أجل ضمان تأمين الطاقة التى اكتشفت الوعى الأوربى أنها ليست لديه ، وأنه عاش أسطورة التفوق وعناصر التفوق كلها ليست ملكه ، وفى غفلة من الزمن · وبدأ البحث عن الموارد الأولية فى حالة نفاذ المواد الحالية الموجودة فى معظمها خارج القارة

=

— Ch. E. Silberman : The myths of automation, New York, 1967.
— G. Terborgh : The automation hysteria, New York, 1965.
— H.A. Simon : The shape of automation for men and management, New York, 1965.
— G. Friedmann : The anatomy of work, New York, 1961.

ولمعرفة نهاية المشروع الغربى الاقتصادى يمكن الاطلاع على النماذج الاتية :

— Peter, F. Ducker : The end of economic man, New York, 1969.
— F. Pappenheim : The alienation of modern man, New York, 1969.
— A. Wheelis : The end of the modern age, New York, 1971.
— D.N. Michael : The unprepared society, planning for a precarious future, New York, 1967.

وللاطلاع على نهاية التقدم وبداية غيوم المستقبل يمكن اعطاء النماذج الاتية :

— R. Aron : Progress and disiffusion, the dialectics of modern society, New York, 1968.
— G.S. Stent : The coming of the golden age, a view of the end of progress, USA, 1969.
— D. Ribero : The civilizational process. New York, 1969.
— D. Bell : Towards the your 2000 work in progress, Boston, 1967.
— E. Laszlo : A strategy for the future, New York, 1974.

الأوربية ٠ وبدأ يخشى من آثار التضخم ، ورفع الأسعار والأجور ، وأزدياد البطالة ، والتنافس فى الأسواق بين الدول الصناعية ، وحماية المنتجات الصناعية لكل دولة ، وظهور التناقضات داخل المجتمعـــات الرأسمالية الصناعية الكبيرة ٠ وظهر التطرف الدينى والســـياسى فى المجتمعـــات الديموقراطية ، وأصبح استعمال العنف هو الوسيلة لضمان مستقبل أفضل، كما أصبح العالم يسير فوق حافة الجنون ، جنون القيادة وجنون الجماعات المغلقة ٠ لقد أحس الوعى الأوربى بنهاية المشروع الغربى وافلاسه القائم على أكبر قدر ممكن من الانتاج لأكبر قدر ممكن من الاستهلاك لأكبر قسط ممكن من السعادة والرفاهية دون أن يجد مشروعا بديلا آخر لحـــاضره ولمستقبله ، ومن ثم تكشف لديه حسرة الماضى ، ضياع الحاضر ، وغيوم المستقبل(٤٢) ٠

سادسا ـ خـــاتمة :

ان الدراسات المستقبلية ليست مجرد حسابات كمية لامكانيات المستقبل والتخطيط لحياة أفضل تقوم على تنبؤ أكبر بالقدرة على استغلال الموارد بل هى رؤية تقوم على تصور للزمان وعلى فلسفة فى التاريخ ٠ لم تنشأ فى فراغ ولكنها ارتبطت بالحضارة الغربية فى تاريخها الطويل خاصة فى دورتها الثانية الحالية التى شارفت على الانتهاء والتى بدأت منذ أكثر من خمس قرون ٠ لا يمكن نقلها وتقليدها والتبشير بها والنسج على منوالها والدعاية لها والاعجاب بها فى كل حضارة ، لدينا أو لدى غيرنا دون تأصيل لها ، وقيامها على احتياجات فعلية ، ومناهج محلية ٠ اذ لا يمكن قيام دراسات مستقبلية دون احساس بالزمان والتاريخ والتقدم ٠ كما لا يمكن أن تكون تعويضا عن أزمات العصر ودواء مسكنا لاحتياجاته الملحة ٠ ان التحول من الماضى والاتجاه نحو المستقبل فى وعينا القومى ، والوعى بتجارب الآخرين فى نشأة الدراسات المستقبلية من خلال فلسفة التاريخ أى التحول عن الماضى واكتشاف مفهوم التقدم ، وكذلك الوعى بالمرحلة التاريخية التى يعيشها جيلنا اليوم ، والعلم بالحالة الراهنة للوعى الأوربى وأزمته ، كل ذلك هى

R. Garaudy : Pour un dialogue des civilisations, Denoël, Paris, 1900.

الشروط المؤهلة لنشأة الدراسات المستقبلية لدينا تأصيلا ووعيا وابداعا ٠

ان الوعى بالموقف الحضارى التاريخى الشامل للعالم وهو مايسمى بالنظام العالم الجديد على مستوى العلوم السياسية لهو الشرط لتصور عالم الغـــد بين الأمس واليوم ٠ وهو الذى يمكن وصفه كالآتى : أزمة المجتمعات الحديثة فى الشرق والغرب على السواء ، وأزمة النظم السياسية والاقتصادية فى المجتمعات الرأسمالية الاشتراكية ، ثم بزوغ تجارب العالم الثالث وأهمية المجتمعات التراثيةتأصيلا لذاتها وتحديثا لمجتمعاتها معاكتشاف أدوارها التاريخية بعد انتصارها فى معاركها الوطنية من أجل الاستقلال والسيادة ٠ تعطى مثلا جديدا لعالم جديد ، منذ باندونج حتى عدم الانحياز ، فى عالم لاعنصرى ، يقوم على المساواة ، وعلى مساهمة جميع الشعوب فى صنع حضارة انسانية واحدة ، دون أن يكون أحـــدها المركز والأخرى الأطراف ٠ تحتوى على امكانيات اقتصادية هـــائلة فى الموارد الطبيعية والاستثمارات المصرفية والقدرات العقلية الابداعية والتجارب النضـالية الحية الناجحة فى مصر والصين والجزائر وفيتنـــام وايران ، واكتشاف دوراتها الحضارية الحالية ودوائرها التاريخية التى تضمها من جديد الى الشرق ٠ وبالتالى تكون أجيالنا بداية لتحول جذرى فى تاريخ العالم وفى مسار التاريخ(٤٣) ٠

---

(٤٣) يرجع الفضل الى صديقنا د٠ أنور عبد الملك فى محاولاته العديدة للتعريف بهذا التيار والتركيز على أهميته فى وعينا القومى ٠ أنظر أيضا بحثنا « التراث والنهضة الحضارية » ندوة الابداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى ، جامعة الأمم المتحدة ، الكويت ، مارس ١٩٨١ ٠

لنفس المؤلف

أولا ـ تحقيق وتقديم وتعليق

١ ـ أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، جزءان · المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ·
٢ ـ الحكومة الاسلامية للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٧٩ ·
٣ ـ جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٨٠ ·

ثانيا ـ اعداد واشراف ونشر :

١ ـ اليسار الاسلامى ، كتابات فى النهضة الاسلامية ، العدد الاول ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨١ ·

ثالثا ـ ترجمة وتقديم وتعليق :

١ ـ نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين ، الايمان باحثا عن العقل لانسليم ، الوجود والماهية لتوما الاكوينى) ،الطبعة الأولى ، دار الكتب الجامعيـــة ، الاسكندرية ١٩٦٨ ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ·

٢ ـ اسبينوزا : رســالة فى اللاهوت والسياسة ، الطبعة الأولى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، الطبعة الثانية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ ·

٤ ـ لسنج : تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ·

٤ ـ جان بول سارتر : تعالى الأنا موجود ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير بيروت ١٩٨٢ ·

رابعا ـ مؤلفات بالعربية :

١ ـ قضايا معاصرة ، الجرء الأول ، فى فكرنا المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية ،

دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ، دار الفكرالعربى، القاهرة ١٩٨٧ ٠

٢ ـ قضايا معاصرة ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٨ ٠

٣ ـ التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، الطبعة الثانية، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ٠

٤ ـ دراسات اسلامية ، الطبعة الأولى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ٠

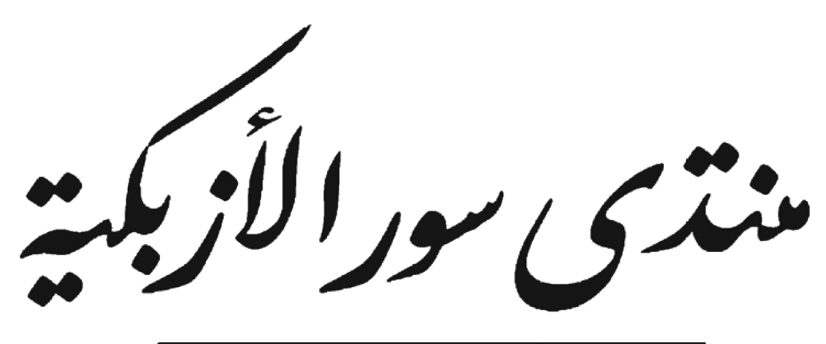
٥ ـ من العقيدة الى الثورة ، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين ، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ٠

٦ ـ الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ ، الجزء الأول ، فى الثقافة الوطنية ، الجزء الثانى ، فى اليسار الدينى ، دار ثابت، القاهرة ١٩٨٨ ٠

خامسا ـ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1. Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondements de la Compréhension, ilm usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
2. L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.
3. La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988 (sous-press).
4. Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.
5. Dialogue Religieux et Révolution Vol. II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1988 (sous-presse).
6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1988 (In print).

فهـــرس الموضوعات



رقم الايداع ٨٨/٣٤٨٥

الرقم الدولى ٦ ـ ٠٦٦٥ ـ ٠٥ ـ ٩٧٧